المغـايرة وحقّ الاختـــلاف
في تفكيـر الشّيخ محمد الطّاهر ابن عـاشور

جمال الدين دراويل/جامعي، تونس

" والاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسّع للأنظار"

المقدّمـــة :

" ننظر اليوم إلى التقدّم الباهر الذي ناله أسلافنا في أوّل تدوين العلوم في نهضتهم، وننظر إلى بطء التقدّم في العصور التي بعد القرن التاسع (الهجري)، فلا نجد لذلك سببا إلاّ شجاعة الأوّلين وانطلاقهم، لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأخلاقهم، وجمودنا وإمساكنا ممّا وقر فينا من وجوب المتابعة أبدا" (1).

" والبؤس العظيم للأمّة، أن تداخلت العوائد والعلوم ومُوّهت بعض العوائد بطلاء الدّين أو الأصول.. وسلبت الحرية عن العلوم.. وأصبح المبتكر عرضة للنّكاية أو الاضطهاد ناهيك بالمعترض على بعض المتقدّمين" (2).

يفيد هذا الكلام أنّ النهضة العلمية والازدهار العمراني اللذين عرفهما المجتمع العربي الإسلامي من القرن الثاني إلى القرن التاسع للهجرة راجعان إلى حرية البحث والنظر، وقائمان على التعدّد والتنوع والتجاوز والتقايس من الثقافات الأخرى. وأنّ العلم في حاجة دائمة إلى الحرية والشجاعة أكثر من احتياجه إلى المراقبة» (3).

وانحصار العلوم في مجرّد إعادة إنتاج أعمال المتقدمين وتمجيدها واعتبارها منتهى العلم ومبلغ ما يمكن أن تصل إليه همم الرجال، من غير بحث فيها ونقد وإضافة، خطر بالغ على العلم خاصة وعلى الحياة عامّة، وعامل أساسي من عوامل التأخر والتقهقر.

كان الوعي بالحقائق السالفة، وما ترتّب عليها من شيوع الجمود الفكري والتعصب المذهبي والاستبداد السياسي والتراجع الحضاري وراء معالجة الأستاذ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973) لقضية الاختلاف في المجالين الفقهي والكلامي خاصّة، وفي نطاق الأديان عامّة.

1 - الاجتماع الإنساني وقانون الاختلاف :

انبنت المنظومة الثقافية التقليدية على مدى قرون من الجمود على وحدة المعرفة والتوجس من الاختلاف والتنوّع، واعتبارهما عنوان الافتراق والنزاع وذهاب الريح.

وكذا احتلّت مقالة "الفرقة الناجية" حيّزا واسعا في كتب الفرق، وصارت كل فرقة تدّعي استئثارها بالحقيقة، وترى الفرق الأخرى سابحة في متاهات الضلالة(4).

وكان التعصّب والصراع بين المذاهب الفقهية والفرق الكلامية إحدى السمات البارزة لقرون الانحطاط، بلغ ذلك مناقشة مشروعيّة زواج الشافعي بالمالكية وصلاة الحنبلي وراء الحنفي.

وعدّ أهل السنة الشيعة جسما غريبا داخل المجتمع الإسلامي وناصبت الشيعةُ العداء لأهل السنة، وعمّقت الصراعات السياسية والقبليّة حول الخلافة هذا الوضع الذي انتهى إلى شيوع لغة التفسيق والتكفير ليبلغ تخوم الصراع العسكري أحيانا ويتجاوز هذه التخوم إلى القتال الفعلي أحيانا أخرى.

واستحال الاختلاف عاملا من عوامل الصراع الداخلي بدل أن يكون مصدر قوّة وثراء، وانصرف العقل العربي الإسلامي في هذا الخضّم عن أداء دوره الأساسي باعتباره مصدر توليد المعرفة وتطويرها وآلة إعمار الأرض وإثمارها، لينكمش داخل القضايا الفرعيّة والمسائل الجزئيّة.

كانت هذه الحقيقة الأليمة، وما ترتب عنها من آثار مدمّرة على الحياة الفكرية والحركة الحضارية للمجتمع العربي الإسلامي من ناحية، وما عرفه المجتمع الأوروبي الحديث من ازدهار معرفي وتقدم اقتصادي وعمراني عسكري من ناحية أخرى، وراء كتابة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عن الاختلاف و" احترام الأفكار " (5) منذ 1904.

فالاختلاف - في نظره - أصل من أصول الاجتماع الإنساني وعامل من عوامل ثراء الفكر البشري الذي يبقى على الدّوام موزعا على أفراد الجماعة الإنسانية، وعلى أجيالها المتعاقبة، وثقافاتها المتنوّعة. ومن ثمّ فهو ظاهرة طبيعية ودائمة "لأنّه من مقتضى ما جبلت عليه العقول، وأنّ حكمه الله اقتضت هذا النظام (الاختلاف والتنوع) في العقل الإنساني لأنّ ذلك أوفى بإقامة مراد الله في مساعي البشر في هذه الدنيا" (6). فهو على ذلك ضرورة من ضرورات انتظام سير العمران البشري وتطوره.

فنموّ المعرفة وتراكمها وتطوّر العلوم وتفرعها، وازدهار العمران البشري في شتى مجالاته يعتمدان على وجود الاختلاف وتنوّع الآراء وتعدد الأطروحات وتزايد المقاربات. ذلك أنّ " الاختلاف ضروري في جبلة البشر وأنّه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول. وهذا المبدأ (أصالة الاختلاف) إذا تخلّق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظره إلى تفكير جبلّي تتفاوت فيه المدارك إصابة وخطأ، لا نظره إلى الأمر العدواني المثير للغضب"(7).

على هذا الأساس يكون الحوار الفكري بتبادل الآراء وإقامة الحجة والدّليل والنقد البناء قوام الحياة الفكرية، فيتأسّس في المجتمع أكبر عامل من عوامل التقدم والازدهار بـ " أن يشبّ أفراده على احترام الآراء وقبول الرأي المخالف "(8).

وفي المقابل، بيّن ابن عاشور أنّ الحجر على الرأي وتكميم الأفواه والتوجس من خلاف المخالفين وجدل المجادلين دليل على ضعف الأفكار وعلى قصور في إقامة الحق وأنّ شيوع ذلك بين أفراد المجتمع وداخل مؤسّساته منذر بسوء مصير الأمة وأنّه إذا خالطها كان سقوطها أسرع من هويّ الحجر الصلد (9).

فالمعارف لا تولد مكتملة في المنشإ وإنّما تكتمل ضمن مسار تصاعدّي متصل بزيادة قدرة الإنسان من جيل

إلى جيل ومن ثقافة إلى ثقافة ومن تجربة حضاريّة إلى تجربة، على البحث والنظر والكشف، كما أنّ نهضة الفكر البشري لا تتحقّق إلا بتلاحق الأفكار وتقابسها وبأن يسهم فيها أوّل فثان فثالث وهكذا دواليك (10).

واستقرار المجتمع الإنساني - كما بيّن ابن عاشور - قرين شيوع قيم الحريّة والتسامح بين أفراده وداخل مؤسساته لتصبح حرّية الاعتقاد والتفكير حالة جماعية لا يستأثر بها فرد دون فرد ولا فئة دون فئة ولا مذهب دون مذهب ولا دين دون دين " فالحريّة إنما ينالها المرء بعد شعوره بوجوب مساواته مع غيره فيها " (11).

فلا معنى للحرية إلا بالآخر ومع الآخر، وصولا إلى أن تكون الحرية وعيا وسلوكا قوام الحياة الاجتماعية وأسّ العمل الفكري وعماد العمل السياسي، القائم على المعقولية والمداولة، فيتأسّس بذلك الاعتراف بالآخر المخالف، باعتباره ركيزة الحياة الديمقراطية في الثقافة والاجتماع والسياسة (12).

فمن مبتكرات كلّ عقل، ومن خصوصيّة كلّ ثقافة، ومن تفرّد كلّ تجربة حضاريّة، يبرز التنوّع، وينشأ الاختلاف، باعتبارهما من آيات ثراء المنتج الإنساني، ومن قوادح الإقبال الدائم على إعمار الحياة، إذ أنّ أبواب المساهمة في بنائها مفتوحة أمام الجميع كلّ حسب فهمه وتفهّمه، حسب وعيه بذاته وبالآخر، حسب بلائه وقدرته (13).

2 - الاختلاف في المجال الفقهي : من النص إلى المقصد

مثّل التعصب المذهبي خلال قرون الجمود، عاملا من عوامل الصراع والفتنة التي اتسم بها الدور الخامس من أدوار تاريخ التشريع الإسلامي خاصّة (14). وأمكن لهذا الوضع أن يحدث شرخا في المجتمع والثقافة والدولة، وأن يهزّ بناء المجتمع العربي الإسلامي هزّا عنيفا.

وانقلبت المذاهب أديانا جديدة فـ " قد يأتي الواحد منهم (العلماء القدامى) بمقالة تخالف العلم أو أصول الدين نشأت عن قصور في النظر أو سوء فهم ... فيعتبرها أتباعهم دينا (15).

واستطاع التعصّب تجاوز دائرة العامّة واختراق ذهنية النخب العالمة، من ذلك قول الكرخي رئيس الحنفية في بغداد (ت 340 هـ) " الأصل أنّ كل آية تخالف قول أصحابنا محمولة على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق"(16).

ومن ثمّ أصبح المبحث الفقهي ذريعة إلى التعصب والتباغض، بما لهما من آثار خطيرة على استقرار المجتمع الإسلامي عامّة، وعلى الحياة الفكرية خاصّة، إذ "أصبح المبتكر عرضه للنكاية أو الاضطهاد" (17) على خلفية أنّ " الأوائل ما تركوا للأواخر شيئا" وأنّ "السّلامة في الاتباع لا في الابتداع"، وتسربّت إلى الحياة الاجتماعية أسئلة خطيرة من قبيل: هل يجوز للشافعي أن يتزوج بحنفية؟ هل يصلّي السني وراء الشيعي والعكس؟

ولا شكّ في أنّ تاريخ الأفكار والعلوم عرف من خلال هذه الذهنية مسارا انحداريا كانت له آثار مباشرة على تراجع الحركة الحضارية وتفكّك أوصال المجتمع العربي الإسلامي. ذلك أنّ التقليد والتعصّب أعطى للحياة العلمية طابع السكون، فيما الحياة تتشكل وتتطور دون توقّف.

ومن منطلق الوقوف على هذه المفارقة التي أدخلت المجتمع العربي الإسلامي في ليل مدلهم من التخلف والانحطاط، صدع ابن عاشور بأنّ " الاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأنظار"(18)، مُعيدا للاختلاف والتنوع دوره الحقيقي في سياق تاريخ الثقافة العربية الإسلامية باعتباره مولدا للحراك الفكري ونقطة ارتكاز أساسية تتسنّى بها مواكبة المستجدات، واستيعاب التحوّلات.

ولا يمكن للمبحث الفقهي - في نظر ابن عاشور - أن ينهض بهذه الوظيفة المنوطة به ويكون قادرا على إمداد الحياة بالمعالجات التشريعية التي تتقدم بها الحياة، إلاّ إذا تخلّص من استحواذ النظرة الحرفية والنصّية عليه وتحرر من عوامل الحظر التي وضعتها أمامه الأطر المغلقة للمنظومة الفقهية القديمة، لا سيما في عصور الانغلاق والجمود.

فلا عجب أن يكون الاتجاه المقاصدي للتشريع الذي يجعل البنية التشريعية مؤسسة على قانون الغاية والمقصد والمآل لا على المنهج النصي التقريري، ويُفسح المجال أمام حركة الاجتهاد أن تتحرك بالتوازي مع حركة الحياة، من أبرز اهتماماته، إدراكا منه أنّ معانيَ الحياة وشؤونها وتغيّراتها أعقد من أن تكتمل داخل النصّ وأن الإنسان مدعوّ، على الدوام، إلى النظر والبحث للكشف عن نواميس الكون وقوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني، حتى يكون قادرا على جعل العالم الذي يعيش فيه مفهوما بالنّسبة إليه وقابلا أن يتقدّم إلى الأفضل.

على أنّ العقل الفقهي ذاته لا يمكن له أن يتحقق بصفة كلية، وإنّما يتمّ اكتماله ضمن نسق تصاعدي مواز لتعقد أقضية الناس وتشابك شؤون الحياة وتبدّل نحلة المعاش.

فالاتجاه المقاصدي في التشريع - كما بيّن ابن عاشور - يوسّع دائرة الاجتهاد ويعطيه طابع الاستمرار إدراكا أن شؤون الحياة أوسع واعقد من أن تكتمل داخل النصّ وهو في الوقت ذاته يشرّع للاختلاف، وينتظم سيره بين المختلفين، نبذا للتعصب وإيثارا للحقّ، إذ المراد من مقاصد الشريعة في المقام الأوّل " إصلاح نظام العالم، بإصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه، صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"(19).

على هذا الأساس تكون المقاصد العليا للتشريع " نبراسا ومرجعا عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأمصار. . . حتى يستتب ما أردناه من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق " (20).

ومن ثمّ يكون ديدن الفقيه " المقاصدي " - حسب ابن عاشور - الإنصاف ونبذ التعصّب لبادئ الرأي أو لسابق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذ. فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم كحال تلميذ ابن عرفة الذي قال في حقّ ابن عرفة : ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد وفاته بحيث إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه استقبال قبلة الإنصاف ونبذ الاحتمالات الضعاف" (21).

وفي هذا الإطار، لم ير ابن عاشور غضاضة في الرّد على أساطين المنظومة الفقهية الكلامية واللغوية القديمة، بدءا من طبقة الصحابة إلى من دونهم إدراكا منه أنهم " غرسوا لننمي وابتدؤوا لنزيد وأسّسوا لنشيد " (22) وأنّ إجلال الأسلاف وتوقير العلماء مقام، ومناقشة أفكارهم وتجاوزها مقام آخر. ولا تعارض بين هذا وذاك إلاّ في نظر من لا يفقهون حديثا.

من هذا المنطلق يكون الاتجاه المقاصدي القائم على النظر العميق والبحث المقارن في النصوص من ناحية، وعلى اعتبار ملابسات الواقع باعتباره مجال تنزيل الأحكام وتحقيق مناطها، من ناحية ثانية، قوام العقل الفقهي الجديد الذي يرى التشريع خادما للإنسان ومحرّكا للحياة نحو الأفضل، على أساس أنّ المقصد العام للتشريع صلاح الإنسان فكرا وعملا وحماية للبيئة من الاختلال والفساد، باعتبارها مجال جولان نشاط الإنسان، ممّا يجعل هدف التشريع جلب المصالح الكفيلة بإصلاح التفكير وإصلاح الفعل والحفاظ على سلامة نظام العالم، وصيانة الاستقرار الاجتماعي من خلال التعايش السلمي بين مختلف الملل والنّحل وعيا أنّ الحرية حالة جماعية أو لا تكون، وأنّ حق التفكير والتعبير مشترك إنساني وأنّ بناء العالم إنجاز جماعي.

فلا غرو أن يعدّ ابن عاشور الحرية بمضامينها الحديثة المتصلة بحقوق الإنسان، مقصدا من مقاصد الشريعة (23)، ويجعل طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير شؤون الأمة عند نوازلها ونوائبها، إذا التبست عليه المسالك، وإنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجّة البيضاء فقد عطّل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا(24).

ولا يخفى ما في اعتبار حرّيات النّاس ومصالحهم ضرورية وحاجية وتحسينيّة وما في التحسّب لتحوّلات الزمان والمكان، من توسعة، تعطي للعقل بما هو آلة الاجتهاد وللتاريخ بما هو مرصد التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة، دورا في التشريع أساسيا، وتجعل الاختلاف والتنوّع مجالا لتوسعة نطاق الاختيار وسببا لأن يكون في مادّة التشريع ما يفي بجعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو موانع، فلا يرى الناس في مواد التشريع وأحكامه نكاية بهم أو تضييقا عليهم، فيأنسون بها ويلجؤون إليها فتكون من مدعّمات انتظام العمران البشري ومن منشطات الحركة الحضارية، ولا تبقى حبيسة دفوف الكتب ورفوف المكتبات.

3 - الاختلاف في المجال الكلامي : من المطلق إلى النسبي :

عرف المسلمون منذ الإسلام الأول مجادلات واختلافات متعلقة بقضايا العقيدة منشؤها التطلع المركوز في طبيعة الإنسان إلى التساؤل والبحث عن أصل وجوده ودوره ومصيره.

ومثل الانفتاح على الثقافات الجديدة وعلى الفلسفة اليونانية التي ترجمت كتبها إلى العربية عنصرا جديدا في بناء التصوّرات الاعتقادية بالنسبة إلى البعض (المعتزلة)، وعاملا محرّضا على الانكفاء إلى النص الديني والعضّ عليه بالنواجذ بالنسبة إلى البعض الآخر (الخوارج والحنابلة) ووجد في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية من استند إلى بعض المقولات الفلسفية وأعرض بالكلية عن النصوص الدينية (ابن الراوندي).

كانت هذه التفاعلات الداخلية والخارجية، وراء تعدّد المذاهب الكلامية وتفرعها، وتفرق سبل القول وتنوّعها، بما جعل القضايا الكلامية ميدانا للمناقشة والحوار في البداية، ثمّ امتزج الجدل العقائدي بالخلاف السياسي والانتماء القبلي. فكانت المناظرات العلمية والحوارات الخطابية أوسع مجال للتعبير عن هذا التنوّع، وكان البحث والنقد معيارين أساسيين في التحاور بعيدا عن أساليب الإدانة والتوجس.

ولمّا كلّ النظر وضعفت الحجة، وعمّ التعصّب، اتخذت مقالة التكفير سلاحا للطعن في المخالف، وتسويغا لتصفية الاختلافات الدينية والحسابات السياسية والقبلية بحدّ السيف.

وتكرّست في أدبيات المنظومة الكلامية القديمة مقولات لبس فيها الباطل لبوس الحقّ كمقولة " الحاكمية لله " و" الفرقة الناجية "(25) و " أهل البدع والأهواء "، وأصبح المسلمون مللا ونحلا يذيق بعضهم بأس بعض.

واستحالت " المذهبية " عامل صراع و تآكل داخلي، أدخلا المجتمع العربي الإسلامي في خضمّ من التناحر الذي هزّ وحدة الدولة والثقافة هزّا عنيفا، (26) وأنتجت أزمنة التقليد والتعصب في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية عقليّة رفّعت من قيمة "رأسمال النّص" و انفسح فيها المجال للتقوقع والانكماش على الذات والنظر إلى المخالف باستعلاء وتوجّس موهومين وإدانة لا تبرّرها إلاّ الحسابات الضيقة والمصالح الخاصّة والنعرات العصبية.

وانحسر العقل في إعادة إنتاج وعي السابقين و" رسكلة " آراء المتقدمين، وهيأ التعصّب الفكري الأرضية للاستبداد السياسي، ليكون هذا وذاك ذريعة للانحدار في وهدة السقوط الحضاري.

كان تمثّل الحقائق السالفة وما تمخّض عنها من آثار

خطيرة على المجتمع والثقافة والدولة سببا في تجاسر الأستاذ ابن عاشور على كسر مواضعات المنظومة الكلامية التقليدية التي انبنت على أساس تراتبي وتفاضلي بين الأشخاص وبين الفرق، وإعلانه أن " للمسلم أن يكون سنيا سلفيا، وأن يكون أشعريا وأن يكون ماتريديا وأن يكون معتزليا وأن يكون زيديا وأن يكون إماميا وأن يكون خارجيا، وقواعد العلوم وصحة المناظرة تبين ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطإ ولا نكفّر أحدا من أهل القبلة "(27).

وبذلك أعاد للمعرفة سلطتها على الجميع، وجعل الملل والنحل تبعا لها لا حجة عليها واضعا كلّ التيارات الكلامية في منطقة الصواب والخطإ، ومؤكدا أنّ الجدل المعرفي القائم على أصول المنهج العلمي وعلى الحوار المؤسس على الحجة والدليل وتقصّي الحقيقة هما الإطاران اللذان ينبغي التعويل عليهما عند اختلاف الأنظار.

فتفاوت العقول والمدارك في النظر طبيعي في البشر ولا يمكن كبت الفكر عن الحرية في المعقولات والتصورات، (28) وليس الخوف من اختلاف المختلفين وجدل المجادلين إلا دليلا على ضعف في الحجة وقصور في إقامة الحق.

وشدّد ابن عاشور على أنّ احترام الأفكار وفتح بوّابات الحرية أمام النظر العقلي هما أساس التقدّم الفكري والنهوض الاجتماعي، وأنّ المجتمع العربي الإسلامي انتهج في عصوره الزاهرة هذا المسلك، فكان " الأشعري بين يدي المعتزلي لا يستنكف عن تلقّي فوائده والاعتراف له بحقّ التعليم، والسنّيّ يتعلم عن القدري وعن الفيلسوف الشاكّ. وقد كان عمرو بن عبيد الزاهد الشهير (وأحد رؤوس الاعتزال) من خاصّة تلاميذ الحسن البصري وهو الذي كان مكلّفا بكتابة ما يُمليه الحسن من التفسير الذي يردّ به على القدرية والمعتزلة، وما كان يمنعه ذلك من المجاهرة باتباعه مذهب المعتزلة ومن التحاقه بدروس واصل بن عطاء الغزال... فكان عمرو بن عبيد يختلف إلى الدّرسين، وما كان ذلك يمنع الحسن من تكليفه بإملاء تفسيره، حتى استخدم اختلاف الآراء آلة للتشيع السياسي، حين أدنت الدولة العربية والجامعة الإسلامية بالانحلال"(29).

فحلول العنف والطعن في المخالفين والاستخفاف بأفكارهم وآرائهم، محلّ البحث والنقد والحوار منذر بسوء مصير الحركة الفكرية ومربك للسّلم الاجتماعي، إذ هو مطية إلى شيوع روح التشفّي والانتقام وتصفية الحسابات الشخصية لإطفاء ثوائر الحسد والغلّ وهذا مبدأ انحلال البناء الاجتماعي.

وفي هذا السياق تصدّى ابن عاشور لمقالة " التكفير " التي اتخذت سلاحا في وجه المخالفين وتبريرا لإشهار السيف في وجوههم استنادا إلى ذرائع ظاهرها ديني، وباطنها سياسيّ عشائري نفسيّ، فـ " التكفير " - في رأيه - قولة سخيفة ناشئة عن قلّة تأمّل وإحاطة بموارد الشريعة وإغضاء عن غرضها"(30) ومن ثمّ يتأكّد أنّ التوسّل بهذه المقالة دليل قاطع على "ضعف حجة أصحابها وقصورهم عن إقامة الحق"(31) إذ تنطوي في حقيقتها وجوهرها على انتصار للذات لا للدّين، ذلك أنها تسوّغ الاعتداء والظلم وتلبسه لبوس الدين، وتعطي للاستبداد طابع الشرعية (32) وتحوّل مجال الحوار إلى مجال تنابز وتنقل الاختلاف الفكري إلى صراع وتقاتل، فتندرس الحرية وتشيع المداهنة بين الناس وتصبح فئات المجتمع مشحونة ضدّ بعضها بعضا، فتنقلب قوى المجتمع وطاقاته إلى عوامل تآكل داخلي بدل أن تكون عامل قوّة ومنعة. وذلك أبرز عامل من عوامل الضعف والانهيار وذهاب الرّيح.

من هذا المنطلق، بيّن ابن عاشور أن مقالة التكفير"مقالة سخيفة لا يرضاها من له نظر ثاقب، (33) إذ مثّلت " الفساد المبين الذي ظهر في الفقه ثمّ في الاعتقاد "، (34) وانبرى إلى ردّ المنزع التكفيري

عامّة وتكفير مرتكب الكثيرة خاصّة، مركّزا على آثاره الخطيرة على وحدة المجتمع واستقراره، إذ هو في نظره " مذهب يؤول إلى تكفير جمهرة عظيمة من المسلمين يُحرم المجتمع فوائد جمّة من انتصاره بهم وضرب مثلا بـ " عمرو بن معد يكرب" الذي لم ينفكّ عن شرب الخمر، فلو أنّه بشربه الخمر عُدّ كافرا لخسر الإسلام مواقفه العظيمة، فرحمه الله وإنْ شرب الخمر، ورغمت أنوف المكفّرين بالذنوب "(35).

والمجتمع - في نظر ابن عاشور " لا يخلو - في كلّ الحقب - من متعنّت أو ملبّس أو مخالف يلقي شوك الشبه بقصد أو بغير قصد، فسبيل التعامل معه هو المجادلة، فتلك أدنى لإقناعه وكشف قناعه "(36). فالرأي يُقابَل بالرأي، والحجّة تُواجَه بالحجّة والفكرة تُقارَع بالفكرة.

وكذا تغدو مقالة التكفير مكابرة نفسية ومسارعة " فكرية "، لم تستو على سوقها داخل الخطابين الفقهي والكلامي إلا بباعث التعصّب والتحزب، ممّا يقيم الدّليل على أنها مقالة واقعة خارج حدود المقصد الديني والنظر العقلي.

4 - اختلاف الأديان : من وحدة الحق إلى حق الوحدة :

اعتبر ابن عاشور أنّ الإسلام مثلما سّوغ الاختلاف والتنوّع داخل منظومته، وأسّس للتسامح والحوار مع الآخر المختلف في الرأي، أسسا راسخة، وعقد له مواثيق متينة فيما يتعلّق بعلاقة المسلمين بعضهم مع بعض، وجعل احترام الأفكار، وأسلوب الجدل والحوار، الفيصل في إدارة الاختلاف، فذلك وحده الذي يجمع ولا يفرّق ويقدّم ولا يؤخر، من الجانب نفسه أسس لحسن التعامل مع الآخر المختلف في الدين.

فالإسلام - كما بيّن ابن عاشور - " مع ما دعا إليه أتباعه من جعله الدّين هو الجامعة العظمى، فهو لم يجعل ذلك سبب الاعتداء على غير الدّاخل فيها، ولا لغمط حقوقه" (37).

فشواهد التاريخ في عصور الإسلام الزاهرة تقيم الدليل على أنّ المسلمين " مازجوا أمما مختلفة الأديان من نصارى العرب ومجوس الفرس، ويعاقبه القبط وصابئة العراق ويهود أريحا، فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل العشير عشيره فتعلّموا منهم وعلّموهم وترجموا كتب علومهم، وجعلوا لهم الحرية في إقامة رسومهم، وأبقوا لهم عوائدهم... وربّما شاركوهم في كثير منها كما كان عملهم في عيد النوروز وعيد الغمس في مصر " (38).

ولفت ابن عاشور الانتباه إلى أنّ الحوار مع أهل الأديان المخالفة ينبغي أن يتوسّل بأحسن أساليب الجدل وأن يكون في دائرة الجوامع المشتركة بين الأديان المتمثلة - كما بيّن - في " إصلاح النفوس وإكمال الأخلاق وتقويم المجتمع المدني وتبيين الحقوق" (39).

وحذّر عند المجادلة مع المخالفين في الدّين ولو من أتباع الأديان غير السماوية من الإساءة إلى المقدّسات حيث قال " المحظور هو الحطّ من احترام الأديان وترجيح بعضها على بعض. ذلك الذي نهينا عنه ولو في جانب الوثنيين". (40) مبديا وعيا كبيرا بأنّ اللجوء إلى لغة التفضيل بين الأديان والإساءة إلى المقدسات لن يكون إلا مطيّة إلى النزاعات والأحقاد التي لا تعود على المجتمع الإنساني إلا بالضرر القطعي.

وفي سياق تفسير الآية 8 من سورة الممتحنة " لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الّذِينَ لَـمْ يُقَاتلوكُمْ في الدّين ولمْ يُخرجُوكُمَ مِن دِياركُم أنْ تَبرّوهُم وتُقسِطوا إليهِم، إنَّ الله يُحِبُّ المُقسِطين "، قال "البرّ حسن المعاملة والإكرام... والقسط العدل... ويؤخذ من هذه الآية جواز الاحتفاء بأعيانهم"(41).

وقرّر - بناء على ذلك- أن التسامح مع المخالفين في الدّين، من خصائص دين الإسلام (42) ومن أشهر

مميّزاته باعتباره دينا ينطلق من الممارسة المتحرّرة من العادات البائدة والأهواء المتبعة والآراء الآفنة، ويضع الجامع الإنساني والعقليّ المشترك أساسا يجدر اعتباره في التواصل والتحاور مع المخالفين قبل أيّ اعتبار.

فالاعتقاد بحيازة "سلطة معنوية" مأتاها الانتساب إلى دين سماوي لا يسوّغ التهوين من شأن المخالف واستنقاص الآخر والوقوف تجاهه موقف التوجّس والإدانة، على خلفية إعلاء الذات وتوهّم الاستئثار بالحقّ والفضيلة.

والتعصّب الدينيّ والفكريّ كما التعصّب السياسي ظاهرتان مرضيتان - في نظر ابن عاشور - إذ وصف المتعصّب بالمريض تارة وبالمتوهم أخرى وذهب إلى أن الوقوف سدّا منيعا أمام احترام الأفكار وحريّة الآراء ومنع المخالف من أن يدليَ بما لديه وإن اختلف قيمة ومنهجا ومنطلقات راجع إلى الحرص على " الإبقاء على منصب والاستحفاظ على وجاهة. ولأن كل واحد يخال أنّ كلّ مخالفة له في الرأي تنذر بثلّ عرشه وزلزلة أركانه والمريض كثير الأوهام" (43).

الخاتمـــة

أدرك ابن عاشور أنّ الحضارة العربية الإسلامية تشكّلت وازدهرت على أساس الانفتاح والتواصل مع الآخر، بعيدا عن وهم الاستعلاء والاستئثار بالحقائق واحتكار الفضائل.

وانطلق من الحقيقة التاريخية والاجتماعية التي أفادت أن حالة الجمود الفكري والانغلاق الثقافي دليل على البدائية والتوحّش فقد "كانت أحوال الجماعات البشريّة في أول عهود الحضارة، حالات عكوف على عوائد وتقاليد بسيطة...ولم يكن لإحدى الجماعات شعور بما يجري لدى جماعة أخرى، فضلا عن التفكير في اقتباس إحداها ممّا يجري لدى غيرها... وكان التباعد بين الجماعات في المواطن مع مشقّة التواصل، وما يعرض في ذلك من الأخطار، حائلا عن أن يصادفهم ما يوجب اقتباس الأمم بعضها عن بعض، وشعور بعضها بأخلاق بعض" (44).

ومن ثمّ أمكن للمجتمعات الإنسانية منذ القرن الرابع الميلادي أن "تتقابس وتتمازج في الأخلاق والعوائد والنظم، لسببين اضطراري واختياري.

أمّا الاضطراري فذلك أنّه قد ترامت الأمم بعضها على بعض، واتجه أهل الشرق إلى الغرب وأهل الغرب إلى الشرق... وأمّا الاختياري فهو ما أبقاه ذلك التمازج من مشاهدة أخلاق وعوائد حسُنت في أعين رائيها فاقتبسوها، وأشياء قبُحت في أعينهم فحذروها، وفي كلتا الحالتين نشأت يقظة جديدة وتأسست مدنيات متفنّنة، وتهيأت الأفكار إلى قبول التغيّرات القويّة، فتهيأت جميع الأمم إلى قبول التعاليم الغريبة عن عوائدها وأحوالها"(45).

ولم يغبْ عن ابن عاشور أنّ التقدم العلمي والتطوّر الصناعي الذي حقّقه العلم الحديث في مجال النقل والاتصال، حوّل العالم الذي كان مترامي الأطراف في الوعي القديم، إلى ما يشبه القطر الواحد في العصر الحديث، وهو ما جعل مصالح الأمم والشعوب تتداخل وتتشابك، ومجال التمازج والتقابس يتسع ويتضاعف، على نحو جعل التواصل والتثاقف وتبادل المصالح من الضرورات، فقال في هذا الإطار "نحن اليوم في عصر صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة ما كان لقطر خاصّ، وتغلغلت حاجات الأمم ومصالحها بعضها في بعض، فأصبح تقارب الثقافة ضربة لازب، وصار ما كان يعدّ تكملة في عداد الواجب"(46).

وكذا يتبيّن أن التحاور مع الآخر المختلف، والتثاقف معه سُنّة حضارية ماضية وأنّ الإنصات للمخالفين والأخذ منهم دليل على الثقة في النفس وعلى الرغبة في الاستزادة من العلم والحكمة والمنفعة وليس دليل

نقص في العقل أو ضعف في الدّين، كما صوّرت ذلك بعض التيّارات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، توهّما منها أنّ الانكفاء على الذات وغلق سبل التواصل مع الآخر هما "قارب النجاة" على قاعدة أن اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**.

ويعكس موقف ابن عاشور إدراكه أنّ إعمار الأرض وبناء العالم وإعلاء صرح الحضارة الإنسانيّة مسؤولية مشتركة وإنجاز جماعيّ، كما يعبّر عن إحساس حادّ بأن الوعي التاريخي يستوجب من المسلمين أن يدخلوا في معترك العصر دونما قطيعة أو صراع مع الآخر الديني والثقافي فتحا لبوّابات المستقبل الواعد أمام المجتمعات العربية الإسلامية لا عودة بها إلى الماضي.

المصادر والمراجع

1) ابن عاشور (**محمد الطاهر**)، أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع 1967، ص 181.

2) نفس المصدر، ص 180.

3) نفس المصدر، ص 116.

4) الشهر ستاني (**محمد بن عبد الكريم**)، الملل والنّحل، تحقيق محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت [د.ت]، ج 1 ص 117 وما بعدها و الثعالبي (**عبد العزيز**)، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة تحقيق وتقديم حمّادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1999 ص 832 وما بعدها.

5) مقال له في مجلة " السعادة العظمى" العدد 18 المجلد الأول 1322/ 1940 ص 372.

6) ابن عاشور (**محمد** الطاهر)، التحرير والتنوير " الدار التونسية للنشر، 1984، ج 22 ص 881.

7) ابن عاشور (**محمد** الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع، 9791، ص 230.

8) احترام الأفكار، المصدر نفسه

9) نفس المصدر.

10) أليس الصبح بقريب، طبعة دار سحنون تونس، دار السلام، مصر 141.

11) احترام الأفكار، المصدر نفسه.

12) التريكي (**فتحي**)، العقل والحريّة، تبر الزمان، تونس 1998، ص 431.

13) Voir art « valeurs universelles et diversité culturelle » par Aziza Bannani et art « Etre autre ou ne pas être » par Med Mahjoub, in Unité de l'homme diversité de l'humain, Beit al-Hikma-Carthage, tunis, 2004, p 23, p 239.

14) الخضري (**محمد**)، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت 1970، ص 233 وما بعدها.

15) أليس الصبح بقريب، طبعة دار سحنون، ص 140.

16) الخنّ (**مصطفى سعيد**)، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982، ص 9.

17) أليس الصبح، طبعة تونس 7691، ص 180.

18) التحرير والتنوير « المصدر نفسه، ج 42 ص 113.

19) ابن عاشور (**محمد الطاهر**)، مقاصد الشريعة الإسلامية « الشركة التونسية للتوزيع، 1987، ص 188.

20) نفس المصدر، ص 5.
21) نفس المصدر، ص 19.
* - أنظر، «**النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصّحيح**»، الدار العربية للكتاب، 1979، ص 241 - 310. و«**كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا**» الشركة التونسية للتوزيع، 1976، ص 74 وكذا فعل في مقاصد الشريعة، وفي التحرير والتنوير في مواضع عديدة.
22) أليس الصبح، طبعة الشركة التونسيّة للتوزيع، ص 163.
23) نفس المصدر، صص 131 - 130.
24) نفس المصدر، ص 87.
25) البغدادي (**عبد القاهر**)، الفرْق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 25 وما بعدها.
26) أبو زهرة (**محمد**)، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي القاهرة [د.ت]، ص 11 وما بعدها.
27) أصول النظام، المصدر نفسه ص 172.
28) نفس المصدر، ص 173.
29) احترام الأفكار، المصدر نفسه.
30) التحرير والتنوير، نفس المصدر، ج 1، ص 284.
31) أليس الصبح، طبعة الشركة التونسية للتوزيع، صص 209 - 210.
32) احترام الأفكار، المصدر نفسه.
33) التحرير والتنوير، نفس المصدر، ج 8، ص 188.
34) أليس الصبح، نفس المصدر، ص 178.
35) أصول النظام، المصدر نفسه، ص 88.
36) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 14، ص 334.
37) أصول النظام، المصدر نفسه، صص 228-229.
38) نفس المصدر، ص 232.
39) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 13، ص 253.
40) جريدة «**الحاضرة**» عدد 876، 1906، ص 3.
41) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 28، ص 153.
42) أصول النظام، المصدر نفسه، ص229
43) احترام الأفكار، المصدر نفسه.
44) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 3، ص 191.
45) نفس المصدر، ص 193.
46) ابن عاشور (**محمد الفاضل**)، الحركة الأدبية والفكرية بتونس الدار التونسيّة للنشر، 1972، ص 429.
**) عنوان كتاب لابن تيميّة

ضرورة الثّورة على الاستلاب المسكوت عنه في الشّخصيّة التّونسيّـة

محمود الذوادي / جامعي، تونس

الشّخصية التونسية المرتبكة الهوية اللّغوية :

أختلف اليوم مع جلّ التونسيين بخصوص ما أود تسميته **الثقافة اللغوية** بالمجتمع التونسي بعد الإستقلال. وأعني بالثقافة اللغوية هي وجود منظومة سلوكات لغوية تونسية جماعية لدى التونسيات والتونسيين من القمة إلى القاعدة لاتكاد تعطي المكانة الأولى للغة العربية/ الوطنية في الحديث والكتابة في القيام بكل شؤونهم الشخصية والمجتمعية اليومية. و أختلف معهم بالتحديد بالنسبة لعدم وعيهم ناهيك عن ثورتهم ضد تلك السلوكات اللغوية المشينة للغتهم الوطنية. فهم بعيدون كل البعد عن كسب رهان ثقافة تطبيع علاقاتهم بالكامل مع اللغة العربية بحيث أصبح فقدان مثل ذلك التطبيع **أمرا عاديا** لايكاد يقوم باللوم عليه إلا قلة صغيرة جدا من الشعب التونسي. وبالفعل، أفرزهذا الوضع **شخصية جماعية/قاعدية تونسية مشوشة و مرتبكة الهوية اللغوية**. لقد سبق لي أن وصفت أحد معالم الشخصية الأساسية التونسية والمتمثل في أنها **شخصية مستنفرة**. نشرت هذه الدراسة باللغات الثلاث [الذوادي 2006: 65 ـ88]. وقد وقع عقابي عليها في عهد حكم نظام بن علي، إذ استجوبني لعدة ساعات حاكم الناحية بتونس العاصمة حول أفكارها.

معالم إهانة اللّغة العربية :

والأمثلة على هذا الإرتباك في الهوية اللغوية من القمة إلى القاعدة لدى التونسيات والتونسيين لاتحصى. يكفي هنا ذكر عشرة أمثلة لتوضيح معالم هذا الإرتباك اللغوي /الإستعمار اللغوي المسكوت عنه بسبب الحضورالواسع والقوي للشخصية القاعدية التونسية المرتبكة الهوية اللغوية التي ساهم في ميلادها ونشأتها وتنميتها الإستعمارالفرنسي قبل الإستقلال وبعده، كما **عززت معالمها وحمتها النخب السياسية والثقافية التونسية** المزدوجة اللغة والثقافة أوالمفرنسة في عهدي بورقيبة وبن علي:

1ـ عرف في العهد البورقيبي أن محاضراجتماعات الوزراء كانت تكتب بالفرنسية. تشيرجريدة **المحــرر** [13 ـ 08 ـ 2011 ص 28] أن هذا السلوك اللغوي ربما لاتزال تتبناه أيضا حكومات ما بعد الثورة.

2 ـ قال وزيرالتربية التونسي السيد محمود المسعدي

في مقابلة مع مجلة الحزب الحاكم يومئذ بخصوص عدم الرغبة في تعريب التدريس باللغة العربية في المدارس التونسية: يجب تدريس التلاميذ التونسيين باللغة الفرنسية وتعليمهم اللغة العربية فقط.

3 ـ نقل عن الوزيرالأول السيد الهادي نويرة في نظام بورقيبة أنه قال إن التعريب لايهم تونس إذ هي بلاد متفتحة على كل اللغات بما فيها اللغة الصينية.

4 ـ تتعامل جل البنوك التونسية حتى يومنا هذا مع حرفائها التونسيين باللغة الفرنسية.

5 ـ يوجد بعد الإستقلال **موقف جماعي تونسي** غيرمتحمس ولا غيور أو مدافع عن اللغة العربية الأمرالذي يجعل الباحث يشعروكأن اللغة العربية هي لغة ثانية أوثالثة لدى الجمهورالتونسي العريض وفي طليعتهم الشباب.

6 ـ تعرّض ويتعرّض بعد الإستقلال الزيتونيون وأصحاب التكوين اللغوي الثقافي العربي الإسلامي إلى مضايقات وإقصاءات من الوظائف الهامة من طرف المسؤولين التونسيين الذين درسوا في المدارس والجامعات التي تهيمن فيها اللغة الفرنسية وثقافتها.

7 ـ يتمثل رد فعل عامة الشعب على التونسي الذي يدافع عن اللغة العربية في أنه لابد أن يكون أستاذ عربية. ويعني هذا أن أجيال ما بعد الإستقلال تربت في أسر ومدارس ومؤسسات وجامعات وفي ظل قيادات سياسية ونخب فكرية لاتعطي اللغة العربية المكانة الأولى في تسيير شؤون المجتمع التونسي. وهكذا جاءت تلك الأجيال غيرمبالية وأحيانا معادية لاستعمال اللغة العربية في الحديث والكتابة.

8 ـ لايكاد يستعمل التونسيون إلا اللغة الفرنسية في الحديث عن أرقام الأشياء. وهذا ما يشهد به، مثلا، حديثهم عن شبكة المترو بالعاصمة.

9 ـ لاتكاد التونسيات تستعمل إلا اللغة الفرنسية في الحديث عن ألوان ومقاييس الملابس.

10 ـ لاتكتب الأغلبية الساحقة من التونسيات والتونسيين صكوكها المصرفية/ شيكاتها إلا باللغة الفرنسية بحيث أصبح ينظرلمن يكتبها باللغة العربية بأنه منحرف أومتخلف.

فهذه الفسيفساء من السلوكات اللغوية المهينة للغة العربية تشد الفضول العلمي لدى عالم النفس الإجتماعي. إذ لابد أن يكون لها أسباب. ترجع تلك السلوكات اللغوية في المقام الأول إلى أن أصحاب القرار في المجتمع التونسي بعد الإستقلال هم مفرنسو أومزدوجو اللغة والثقافة لصالح اللغة الفرنسية وثقافتها لا لصالح اللغة العربية وثقافتها كمعلمين رئيسيين لهوية الشعب التونسي. وبعبارة أخرى، فهؤلاء تهيمن عليهم حالة من الإغتراب **عن هوية المجتمع التونسي لغة وثقافة** وفكرا. والناس، كما يقال، على دين ملوكهم الأمرالذي يفسرالإنتشار الواسع والترحيب باستعمال اللغة الفرنسية لدى أغلبية التونسيين وهو ما يلخصه مفهوم الشخصية القاعدية التونسية المرتبكة الهوية اللغوية المطروح في هذه المقالة.

الازدواجية اللغوية الأمّارة:

أطلق شخصيا على إزدواجية أصحاب القرار ومنه إزدواجية أغلبية التونسيين اليوم مصطلح **الإزدواجية اللغوية الأمّارة**. مما لاشك فيه أن الإزدواجية اللغوية الأمارة هي مفهوم جديد. ومن المؤكد أن الأغلبية الساحقة من التونسيين خاصة المثقفين والمتعلمين سوف يتعجبون من وصف الازدواجية اللغوية بأنها أمارة بالسوء بالنسبة للغة العربية كما توضح الأمثلة السابقة. ولابد أن يغضب فعلا الكثيرمن هؤلاء على إطلاقي صفة **الأمارة** على الإزدواجية اللغوية. وليس بالصعب على عالم النفس الإجتماعي تفسير رد الفعل هذا من طرفهم جميعا. فعالم النفس الإجتماعي يرى أن الناس يتعلمون معظم الأشياء بعد ولاداتهم في محيطهم

الإجتماعي الصغيروالكبير. ومن الواضح أن اللغة هي من أولى الأشياء التي يتعلمها الأفراد في الأسرة.

وللتعمق في فهم أدوار المزدوجي اللغة والثقافة أو هؤلاء الأكثرفرنسة من التونسيين في فقدان علاقة التطبيع الكامل مع اللغة العربية في المجتمع التونسي بعد أكثرمن نصف قرن، دعنا ننظرإلى نوعية التكوين اللغوي الثقافي لخريجي أنظمة التعليم التونسي قبل الإستقلال وبعده. فلنبدأ بنظام التعليم الصادقي وخريجيه.

التعليم الصادقي الفاقد للمناعة اللغوية :

هناك اعتقاد واسع بين الجمهورالمتعلم والمثقف التونسي بأن نظام **التعليم الصادقي** هو النظام التربوي **المثالي** بسبب إتقان تلامذة الصادقية اللغتين والثقافتين الفرنسية والعربية، الأمر الذي يجعل، من جهة، الصادقيين منفتحين على الثقافة الفرنسية والغربية بصفة عامة، ومعتزين في نفس الوقت وبنفس الدرجة باللغة العربية وثقافتها، من جهة ثانية. ومن ثم، انتشر موقف آخر بين أغلبية التونسيين في عهدي الإستعمار والإستقلال بأن الإزدواجية اللغوية مكسب كلّه خير للتونسيات والتونسيين. إن دراسات علم النفس لا تتفق مع مثل ذلك الإعتقاد الذي لا يرى إلا الايجابيات في الثنائية اللغوية للمتعلم. فهناك **سلبيات** على مستويات متعددة للإزدواجية اللغوية. ومن ثم يضع علماء النفس **شروطا** كثيرة ينبغي توفرها في نظام التعليم المزدوج اللغة والثقافة للحد من السلبيات العديدة لذلك النظام التعليمي. وهكذا يتضح أن الإعتقاد السائد لدى التونسيين في الخير المطلق للإزدواجية أو الثلاثية اللغوية لصالح الإنسان التونسي، هو **اعتقاد لايستند على علم بطبيعة الأشياء**، كما يقال بل هومبني على **جهل** بطبيعة الأمور.

واعتمادا على هذا فلا يجوزعلميا قبول الإزدواجية اللغوية الثقافية الصادقية على أنها خير مطلق لا ضرر فيه لا من قريب ولا من بعيد بالنسبة للغة العربية وثقافتها كمعلمين وطنيين ثابتين بالنسبة إلى الهوية التونسية وبالنسبة أيضا للإنتماء القوي إلى الحضارة العربية الإسلامية.

المكانـــة الأولى للفرنسيّـــة وثقافتهـا عند الصادقيين :

يفيد التحليل للظروف التي اقترن بها التعليم المزدوج اللغة والثقافة للمدرسة الصادقية أثناء الإستعمار الفرنسي بأنها ظروف ينتظرأن تؤدي عند معظم التلاميذ الصادقيين إلى احتلال اللغة الفرنسية وثقافتها **المكانة الأولى** عند التلميذ الصادقي وأن اللغة العربية وثقافتها تحتلان المرتبة الثانية عنده. إن **الإنعكاسات السلبية** لمثل ذلك التقديم والتأخير في مواقع مكانة اللغة الوطنية وثقافتها واللغة الأجنبية وثقافتها لدى المتعلم الصادقي لا تحتاج إلى توضيح طويل. فاللغة والثقافة العربيتان الوطنيتان تخسران مكانتهما الطبيعية الأولى عند التلميذ الصادقي لصالح اللغة والثقافة الفرنسيتين في تكوين الشخصية المعرفية للتلميذ الصادقي. ويرجع **مشكل قلب المواقع** للغتين والثقافتين لدى المتعلم الصادقي لصالح اللغة الفرنسية وثقافتها إلى **ثلاثة عوامل** رئيسية :

1 - هيمنة استعمال **اللغة الفرنسية وثقافتها في التعليم الصادقي**: يشير هذا العامل إلى خلق موقف سلوكي لغوي متعاطف أكثر مع اللغة الفرنسية وثقافتها عند أغلبية المتعلمين الصادقيين. وفي المقابل فإننا نجد تعاطفا أكبر لصالح اللغة العربية وثقافتها عند المتعلمين التونسيين الزيتونيين ولدى خرّيجي شعبة (أ) المعربة في مطلع الإستقلال. أي أن مدى استعمال الفرنسية أو العربية في التدريس يؤثر في درجة التعاطف سلبا أو إيجابا مع هاتين اللغتين وثقافتهما عند التلميذ التونسي. وبتعبيرعلم الإجتماع، إن الحب والإحترام اللذين تلقاهما اللغة الفرنسية وثقافتها لدى الصادقيين هما حصيلة لهيمنة اللغة الفرنسية وثقافتها في **التنشئة المدرسية اللغوية الثقافية** لخريجي المدرسة الصادقية.

2 - لقد تم تعلّم التلاميذ الصادقيين للفرنسية وثقافتها في عهد الإستعمار الفرنسي لتونس وعلى أيدي عدد هائل من المدرسين الفرنسيين . وبعبارة أخرى، تعلّم الصادقيون اللغة الفرنسية وثقافتها في ظروف تسود فيها **علاقة الغالب بالمغلوب** بين المستعمرالفرنسي والتونسيين الخاضعين لاحتلاله، وهو وضع يساعد كثيرا نفسيا واجتماعيا على أن تتبوأ شعوريا واللاشعوريا لغة موليار وثقافتها المكانة الأولى عند خرّيجي المدرسة الصادقية.

3 - لقد أسس المصلح خيرالدين باشا المدرسة الصادقية عام 1875، والتي جمعت في برامجها لأول مرة في النظام التربوي التونسي بين العلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة واللغات الأجنبية وفي طليعتها اللغة الفرنسية. لم يكن كسب رهان **الحداثة الغربية والأفكار المستنيرة** هاجس خيرالدين فقط بل كان أيضا دافعا قويا لدى مناصريه من الشيوخ والعلماء الزيتونيين أمثال محمود قابادو وسالم بوحاجب ومحمد السنوسي وغيرهم. فالسعي إلى وضع تونس على درب الحداثة كان الهدف الرئيسي لتأسيس المدرسة الصادقية، ومن ثم أصبح تعلّم الفرنسية وثقافتها في مخيال أغلبية التونسيين المتعلمين هو **التأشيرة** اللازمة لدخول رحاب الحداثة. وبالتأكيد يفسر اقتران الحداثة بتعلّم اللغة الفرنسية وثقافتها المكانة الأولى التي تحظى بها هاته اللغة وثقافتها عند معظم الصادقيين.

ومن منظور علم النفس الإجتماعي، فإن تلك العوامل المذكورة سوف تخلق **موقفا إيجابيا جماعيا** يعطي اللغة الفرنسية وثقافتها الصدارة والتفضيل عند الصادقيين على حساب اللغة العربية (اللغة الوطنية) وثقافتها. ومن ثم، **لايجوز** وصف النظام التعليمي الصادقي بأنه الأفضل على مستوى ربط الصادقي ربطا طبيعيا بلغته وثقافاته الوطنيتين. كان يمكن أن يكون النظام التعليمي الصادقي كذلك لوأن اللغة العربية وثقافتها تحتلان المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات خريجي المدرسة الصادقية.

إن نظام تعليم شعبة(أ) المعربة في مطلع الإستقلال هوالنظام التعليمي الوطني الوحيد المرشح أكثرمن غيره إلى أن يكون النظام التعليمي **الأفضل** للمجتمع التونسي المستقل حقا. لأنه يؤهل خريجيه لتكون للغة العربية وثقافتها المكانة الأولى في قلوبهم وعقولهم واستعمالاتهم. لقد تعرضت شعبة (أ) إلى **الإجهاض** وهي جنين على يدي وزيرصادقي للتربية والتعليم. فضاعت أعزفرصة لرؤية أجيال تونسية لما بعد الإستقلال تكون للغة العربية وثقافتها المكانة الأولى في قلوبها وعقولها واستعمالاتها. وبعملية إجهاض توطين اللغة العربية وثقافتها في الشخصية القاعدية التونسية بقيت وتجذرت **معالم الإستعمار اللغوي الثقافي** في الشخصية القاعدية التونسية حية ترزق بعد أكثرمن نصف قرن من الإستقلال. ومالصبح بقريب لزوال شبكة الإستعماراللغوي الثقافي الذي لايكاد يعارض استمرار وجوده في عهدالإستقلال معظم الخريجين الصادقيين والأكثر فرنسة من التونسيين الذين تولوا المواقع الحساسة في إدارة البلاد والعباد بعد الإستقلال.

فعالم النفس وعالم الاجتماع ينظران إلى تبوإ اللغة العربية وثقافتها المكانة الثانيةعند الصادقيين على أنه **أمرغيرطبيعي/ منحرف** في علاقة الشعوب بلغاتها وثقافاتها الوطنية. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير**الصمت شبه الكامل** بعد الإستقلال وفي عهد الثورة لدى معظم النخب السياسية والثقافية التونسية الصادقية والمفرنسة على **مسألة التحرر/ الإستقلال اللغوي** والثقافي من فرنسا. وكما بينت، فالتعليم الصادقي **عاجز**على مد خريجه بتكوين تعليمي **يعطي** نفسيا واجتماعيا وعمليا المكانة الأولى للغة العربية وثقافتها. يفسرهذا الموقف العام للنخب السياسية والثقافية الصادقية والمفرنسين لفترة ما بعد الإستقلال. تشيرالملاحظات الميدانية أن موقف هؤلاء جميعا **لايكاد يمانع** في استمرار حضور الإستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي بقوة في المجتمع التونسي بعد أكثرمن خمسة عقود من الإستقلال.

ضعف التطبيع مع العربية في نظام التعليم التونسي :

أما خريجو النظام التعليم التونسي لفترة ما بعد الإستقلال، فإن أغلبية تلك الأجيال من التونسيين تشكو أيضا من ضعف التطبيع الكامل مع اللغة العربية والذي يتمثل في فقدان علاقة حميمية مع اللغة العربية لايجعلهم في السر والعلانية يغارون عليها ويدافعون عنها ويستعملونها في الحديث والكتابة قبل أي لغة أخرى كما تفعل المجتمعات المتقدمة مع لغاتها. وهذا الوضع هونتيجة لما أسميه **التخلف الآخر**[فقدان اللغة العربية للمكانة الأولى لدى الخريجين]الذي يشمل خريجي أنظمة التعليم الثلاثة المشارإليها هنا: نظام التعليم الصادقي، نظام التعليم الفرنسي ونظام التعليم التونسي بعد الإستقلال [الذوادي 2002]. وهناك مشروعية كبيرة **لإسقاط تلك** الأنظمة التربوية الثلاثة لأسباب ثلاثة :

1 ـ خيانة لمادة الدستوراتي تؤكد أن اللغة العربية هي لغة البلاد الوحيدة بينما تجعل الممارسة المجتمعية منذ الإستقلال هذه اللغة وكأنها لغة ثانية أوثالثة في المجتمع التونسي.

2 ـ وبكل بساطة، لايمكن أن يمثل تهميش اللغة العربية واستعمال اللغة الفرنسية عوضا عنها إلا معلما من مخلفات الإستعمارالفرنسي في نفوس وعقول وسلوكات التونسيين.

3 ـ يشيرواقع المجتمعات المتقدمة أنها لاتسمح دساتيرها بتهميش اللغة/ اللغات الوطنية لصالح اللغة/ اللغات الأجنبية. وبناء على هذا التحليل فالنظام التعليمي التونسي الأكثرتأهلا لعدم قبول تهميش اللغة العربية هو**نظام شعبة [أ] المعربة** المشارإليها سابقا. وبالتالي فهوالنظام التربوي المشروع لما بعد الثورة **للخروج من المأزق اللغوي** الذي يعيشه الشعب التونسي.

الحديث التونسي التقليدي عن التعريب :

أختلف أيضا مع معظم التونسيين بخصوص مسألة التعريب بالمجتمع التونسي بعد الإستقلال. فلطالما تحدّث هؤلاء بطريقة **تقليدية** عن إنجازات التعريب في تونس بعد الإستقلال، إذ يركز هؤلاء على معالم التعريب **الكتابية** في الإدارات والمدارس والمعاهد التونسية. فمسألة التعريب تقترن عموما عند التونسيين أفرادا ومؤسسات بكتابة الوثائق الإدارية والكتب المدرسية واللافتات الشارعية باللغة العربية في المقام الأول. أي القضاء على مستوى الكتابة على الغربة بين المجتمع التونسي واللغة العربية. فمثل هذا الطرح لقضية التعريب هو ما ألفه التونسيون في عهد الإستقلال بحيث أصبح التعريب الكتابي النمط التقليدي الوحيد الذي يتعامل به التونسيون مع مسألة تجذيروتطبيع حضوراللغة العربية بالمجتمع التونسي. بينما لا يذكرأحد أي شيء عن **الوجه الآخر والأهم للنجاح** في التعريب الحقيقي للمجتمع التونسي المستقل. إنه ما أطلق عليه مصطلح **التعريب النفسي**.

ما هو التعريب النفسي ؟

يعني هذا المصطلح عندي ضرورة وجود علاقة حميمية بين التونسيين واللغة العربية. فالتعريب النفسي يدل على حصول **تطبيع العلاقة بالكامل** بين المجتمع ولغته، أي أن تحتل اللغة العربية بطريقة عادية وعفوية الموقع الأول في قلب وعقل واستعمال المواطن وأن يشعر هذا الأخير، من جهة، بالإفتخار والإعتزاز بذلك وأن لا يقبل أن تكون اللغة العربية في المكانة الثانية أو الثالثة عنده وفي مجتمعه فيحتج بقوة على ذلك لدى المسؤولين وأمام جمهور الناس ويتخذ السبل لتوعية الناس بمدى أهمية أن تصبح علاقة التونسيين باللغة العربية علاقة طبيعية مثلما هوالأمر في المجتمعات المتقدمة مثل ألمانيا وفرنسا وإيطاليا واليابان وكوريا الجنوبية.

تفيد الملاحظة الميدانية لفترة ما بعد الإستقلال والثورة أن مفهوم **التعريب النفسي غائب** بطريقة شبه كاملة

في سياسات التعريب. لا يعرف مثلا عن حكومات الإستقلال القيام بحملات شعبية - تشبه حملات التنظيم العائلي- عن طريق وسائل الإعلام لتوعية المواطنين وتحسيسهم إزاء إقامة علاقة عضوية وطبيعية مع اللغة العربية، لغتهم الوطنية.

إن منطق الأمور وعلم النفس الإجتماعي يؤكدان أنه لو وجدت عقلية التعريب النفسي بين أغلبية التونسيين في عهد الإستقلال لما كان هناك هذا الحضور الكبير للسلوكات اللغوية الشفوية والكتابية المشينة للغة العربية لدى الخاصة والعامة من التونسيين. فنشر **خطاب التعريب النفسي** هو إذن **العمود الفقري** والأساس الرئيسي **والإستراتيجي** للنجاح الحقيقي في سياسة التعريب. إذ تتفق مثل تلك السياسة اللغوية مع مثلنا الشعبي التونسي القائل «قص الراس تنشف العروق».

والسؤال المشروع هنا بالنسبة للباحث الاجتماعي في قضية التعريب بالمجتمع التونسي الحديث هو : لماذا غيبت السلط التونسية منذ الإستقلال سياسات الحملات الشعبية لصالح التعريب النفسي ؟ تفسر العلوم الإجتماعية غياب تلك الحملات بعاملين رئيسين :

1 - ضعف التعريب النفسي الموجود أصلا - كما رأينا - عند خرّيجي المدرسة الصادقية ونظام التعليم العام بعد الإستقلال والموجود بدرجة **أكبر** عند خرّيجي مدارس البعثات الفرنسية أثناء الإحتلال الفرنسي وبعده.

2 - لقد مسك المتعلمون الصادقيون والدارسون في مدارس البعثات الفرنسية مراكز ومناصب السلط الحساسة والمؤثرة لقيادة البلاد وإدارتها بعد الإستقلال، فكان هرم السلطات التونسية العالية يتكون من خرّيجي المدرسة الصادقية ونظرائهم من مدارس البعثات الفرنسية. وكما أشرنا في (1) فإن الأغلبية الساحقة من هؤلاء **يشكون** من ضعف التعريب النفسي. ومن هنا يجوز القول بكل مشروعية بأن ظاهرة التردّد والإضطراب والتراجع في مسيرة التعريب بعد الإستقلال بالمجتمع التونسي تعود في المقام الأول إلى مدى انتشار **غياب التعريب النفسي** عند النخب السياسية الحاكمة والمثقفين والمتعلمين والسلط الأخرى صاحبة النفوذ في إدارة البلاد. وعلى مستوى ثان، فلا بد أن يكون هناك **ضغط سياسي فرنسي** منذ الإستقلال على أولي الأمر في تونس لكي تحافظ اللغة الفرنسية وثقافتها على مكانة محترمة في المجتمع التونسي، إن لم تكن الأولى في بعض القطاعات الحيوية بالمجتمع التونسي بعد الاستقلال.

وبالتأكيد فإن عالم الإجتماع اللغوي ينظر إلى غياب التعريب النفسي على أنه **حالة مرضية** وفي أحسن الأحوال سلوك لغوي منحرف من طرف جل الفئات والطبقات الإجتماعية التونسية. فعلماء الإجتماع اللغويون يقرون بأن العلاقة بين أفراد المجتمع ولغتهم الوطنية هي في الظروف المجتمعية العادية تكون **علاقة طبيعية**. أي أن عامة الناس في المجتمع يستعملون، من جهة، لغتهم الوطنية في كل شؤونهم الحياتية، ومن جهة ثانية، تحتل لغتهم نفسيا واجتماعيا المكانة الأولى عندهم بحيث يعتزون بها ويغارون عليها ويدافعون عنها كلما وقع تهميشها أو تحقيرها والسخرية منها في مجتمعها ومن طرف أهلها.

الهروب من نطق الأرقام بالعربية :

فإضافة إلى ما ورد سابقا، فإن الأمثلة الميدانية الصغيرة والكبيرة لاتكاد تحصى والتي تشيرإلى **عدم نجاح التونسيين في تطبيع علاقتهم مع اللغة العربية** حتى في أبسط الأشياء. فعلى سبيل المثال، إن أغلبية التونسيين لايكادون ينطقون الأرقام باللغة العربية سواء في تبادل أرقامهم الهاتفية أو في الحديث عن خطوط شبكة المترو أو في الإشارة إلى أقسام منطقة الحي السكني للمنزه في ضواحي العاصمة. فتسمعهم يقولون المنزه سنك(5) وليس المنزه خمسة والمتروكاتر(4) وليس المتروأربعة. أما تبادلهم لأرقام هواتفهم بالفرنسية فحدث ولاحرج. يضاف إلى ذلك بعض الذين، ومن النساء خاصة،

لايذكرون أسماء الأيام إلا بالفرنسية. فهذه لها موعد لومردي عوضا عن الثلاثاء أوهي سوف تزورأهلها لوسمدي بدلا من السبت. إن هيمنة استعمال اللغة الفرنسية لدى التونسيين في التعامل مع الأرقام **ظاهرة طريفة** شرحت أسبابها النفسية والإجتماعية في كتبي ومقالاتي. وأدعوالقارئ والقارئة لهذا المقال لكي يفكرا بطريقتهما في أسباب هذا الميل الكبيرلنطق عالم الأرقام بلغة موليار [الذوادي 2006: 224 ـ 230].

أما على المستوى الكتابي فعلاقة التونسيين مع اللغة الوطنية ليست أيضا بالعلاقة الطبيعية. فمعظم التونسيين يطبعون بطاقات عملهمcartes visites ويكتبون شيكاتهم ويمضون فيها وفي غيرها من الوثائق حتى العربية منها باللغة الفرنسية. ويذكّرني هذا بحال زميلة تدرس اللغة الفرنسية في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 9 أفريل بالعاصمة كانت تعتقد أن دفترشيكاتها خال من الحروف العربية. فطلبت منها إخراج الدفتر، فإذا بها تكتشف لأول مرة أن الدفتريحتوي فعلاعلى فضاء مكتوب بحروف عربية لمن يرغب في كتابة الشيك باللغة العربية. ومما لاشك فيه أنّ غياب التعريب النفسي عند هذه الزميلة هوالذي يفسرجهلها لعقود لوجود الحروف العربية على شيكات دفاترها التي استعملتها عبرتلك العقود.

معالم الاستعمار اللغوي الثقافي في الشخصية القاعدية :

يرى فريق من علماء الأنثروبولوجيا والإجتماع أن ثقافة المجتمع (لغته، عاداته، قيمه، تقاليده الدينية، الخ...) تؤثر تأثيرا كبيرا في تشكيل المعالم المميزة **للشخصية القاعدية** لأفراد ذلك المجتمع. تساعد هذه الرؤية العلمية، مثلا، على تفسير**اختلاف** نماذج الشخصيات القاعدية لمجتمعات متجاورة جغرافيا.

مما لاريب فيه أن السلوكات اللغوية التونسية الواردة في الأمثلة السالفة الذكر هي **معلم بارز** من معالم ثقافة المجتمع التونسي المعاصر. وهذا يعني أن الارث اللغوي الثقافي الاستعماري لا يزال يمثل واقعا رئيسيا متجذرا في **ثقافة الحياة اليومية** للتونسيين وذلك بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال. وبعبارة أخرى، فإن ذلك الإرث اللغوي الثقافي الإستعماري الفرنسي أصبح عنصرا أساسيا في تشكيل الشخصية القاعدية التونسية لعهد الإستقلال، وذلك بسبب العلاقة الوثيقة بين **الثقافي (اللغوي) والنفسي** المشار إليها في مقولة علماء الأنثروبولوجيا والإجتماع المعاصرين بخصوص تأثير العوامل الثقافية في بناء الشخصيات القاعدية للمجتمعات. ومن ثم، فاستمرار الارث اللغوي الثقافي الإستعماري القوي يمثل أرضية صلبة لوجود واستمرار الحضور الواقعي الملموس لمعالم **الإستعمار النفسي** الخفي الذي لا تدركه أو لا تود الاعتراف بوجوده أغلبية التونسيين وذلك لسببين على الأقل :

أولا، أن هذا النوع من الإستعمار **أصبح جزءا مكينا باطنيا/لاشعوريا** من التركيبة النفسية لشخصية الأفراد التونسيين. ومن ثم، لا يكاد هذا الوضع النفسي يسمح لهم بالنظر إليه عن بعد وبالتالي بكثير من الموضوعية.

ثانيا، أن الإعتراف به عند القلة القليلة أمر **مؤلم** لمن يعايشه، إذ هو يحدث إحراجات وتوترات وصراعات وانفصامات في شخصية الأفراد بسبب إزاحة الستار عن الوجه الآخر **للطبيعة الحقيقية** للاستعمار اللغوي الثقافي/ النفسي.

يساعد هذان العاملان على فهم وتفسير أسباب استمرار **صمت أغلبية التونسيين** حتى على مجرد طرح موضوع الإستقلال/ التحرر اللغوي الثقافي. بينما كانوا قد نادوا وتحصلوا على **الجلاءات الثلاثة**: العسكري والسياسي والفلاحي. إن تحليلي في هذه المقالة، يعين على إدراك أسباب تبني التونسيين **لسياسة المكيالين** في مشروع الإستقلال والتحرر من الإستعمار الفرنسي **بروؤسه الأربعة**، إنها سياسة تبقي حتما استقلال المجتمع التونسي **منقوصا** وذلك في **أعز** جوانب استقلال وتحرر الشعوب، ألاوهو **التحرراللغوي الثقافي**.

إن فقدان الإستقلال اللغوي الثقافي بالمجتمع التونسي بعد أكثرمن خمسة عقود من نهاية الإحتلال الفرنسي تهتم بدراسته ما يسمى بدراسات ما بعد الإستعمار Post Colonial Studies. فالتحليل هنا يفيد أن جذورمخلفات الإستعماراللغوي الثقافي **جذور لغوية ثقافية** في المقام الأل. وبعبارة أخرى، فالأمير والمثقف المغتربان لغة وثقافة لعبا ويلعبان دورا رئيسيا وحاسما ليس في استمرارثقل بقايا الإستعماراللغوي الثقافي فحسب بل في **إعطاء مشروعية** قوية لوجوده وانغراسه في عقلية الناس وفي شخصيتهم القاعدية وفي عقلهم الباطني.

دورالأمير والمثقف في غياب التّحرّر اللغوي الثقافي :

وانسجاما مع ماسبق ذكره، فإن القيادة السياسية في العهد البورقيبي لاتكاد تقرأن استمرارهيمنة اللغة الفرنسية وثقافتها بعد الإستقلال هوضرب من الأستعمار. إذ اقتصر تصورتلك القيادة للإ ستعمارالفرنسي على الإحتلال العسكري والسياسي والفلاحي. وبالتالي نادت القيادة البورقيبة بالإستقلال السياسي والجلاء العسكري والفلاحي. أما المناداة بالإستقلال اللغوي الثقافي فغائبة بطريقة شبه كاملة بعد أكثرمن نصف قرن من الإستقلال ليس بين النخب السياسية فقط بل أيضا بين المثقفين والمتعلمين وعا مة الشعب.

فمعالم استمرار ظواهر الإستعمار اللغوي الثقافي با لمجتمع التونسي لاتكاد تلقى اهتماما يذكر من طرف الباحثين الإجتماعيين منذ الإستقلال وحتى بعد الثورة. فحالة **الإغتراب** مثلا بين أغلبية التونسيين المتعلمين والمثقفين ورجال ونساء العلم، من جهة، واللغة العربية / لغتهم الوطنية، من جهة ثانية لا يتطرق لها عادة هؤلاء الباحثون. لقد أطلقت على تلك الظاهرة ،كما بينت، مصطلح **غياب التعريب النفسي** عند التونسيين اليوم. ويتمثل هذا في ملاحظة متكررة تؤكد فقداناواسعا وشديدا لعلاقة حميمية بين التونسيين ولغتهم الوطنية/ اللغة العربية. وهذا ما يفسرندرة أو غياب ظاهرة الدفاع والغيرة على اللغة العربية بين أغلبية التونسيين بعد أكثر من خمسة عقود من الإستقلال. وكما وقعت الإشارة، يكتب الصحافي التونسي المشهور عبد اللطيف الفراتي بعد أكثرمن ستة شهورمن ثورة 14 /01/ 2011 [جريدة **المحرر**13ـ08ـ 2011 ص 28] عن **الانبتات اللغوي التونسي** عن اللغة العربية فيقول : فالهوية العربية الإسلامية غائبة تماما من شارعنا وأكثرمن ذلك من إدارتنا العمومية وحتى من محادثاتنا. وأستطيع أن أجزم حتى من تعليمنا. وأنا أتحدى حتى الحكومة الانتقالية إن كانت أولا تعتمد اللغة العربية في محاضرجلساتها مثل أيام المرحوم محمد مزالي الفترة الوحيدة من تاريخنا التي حررت فيها محاضرجلسات مجلس الوزراء بلغة البلاد على حد علمنا. ثم من بعدها عادت حليمة إلى عادتها القديمة... إذن لنشهد **بأننا بلا جذور ولا أصول**.

ما وراء الصّمت على السيادة اللغوية والثقافية :

والسؤال العلمي المشروع هنا هو: لماذا يصمت الباحثون الإجتماعيون التونسيون عن ظواهر الإستعمار اللغوي الثقافي المنتشرة كثيرا في المجتمع التونسي ؟ يجوزتفسير الصمت الشائع بينهم بهذا الصدد بعاملين رئيسيين:

1 ـ علاقتهم بالسلطة السياسية/ الأمير في الفترة البورقيبية على الخصوص و المعروف عنها معارضتهالفكرة التحرراللغوي الثقافي من المستعمرالفرنسي كما ذكر.

2 ـ هناك مشروعية قوية للقول بأن صمت هؤلاء يعود أيضا في جانب كبير منه إلى تكوينهم اللغوي الثقافي الإستعماري/ الغربي على حساب تكوينهم في اللغة العربية وثقافتها الوطنيتين بحيث يحرمهم هذا التكوين حتى من **مجرد الوعي** بمخلفات الإستعماراللغوي الثقافي واقتران ذلك بأزمة الهوية ناهيك عن دراستها والتعمق فيها وفي انعكاساتهاعلى هوية التونسيين ومجتمعهم.

بذلك يعيد هؤلاء الباحثون أنفسهم لغويا وثقافي وفكريا عبرأجيال الإستقلال وربما حتى لدى أجيال ما بعد الثورة. إنها عملية إعادة الإ نتاج La Reproduction كما سماها عالم الإجتماع الفرنسي بيار بورديو.

الفساد اللغوي في المجتمع التونسي :

كثرالحديث في المجتمع التونسي بعد الثورة على معالم الفساد المتنوعة فيه. لكن لم يقع ذكر **الفساد اللغوي** كأحد تلك المعالم لأن الأغلبية الساحقة من التونسيين غير واعية بذلك نظرا للحضورالقوي للشخصية القاعدية التونسية المرتبكة الهوية اللغوية، كما وقع تشخيص معالمها في هذه المقالة. يتمثل هذا الفساد في استعمال اللغة الفرنسية في الحديث والكتابة بدل اللغة العربية في الشؤون اليومية الشخصية والمجتمعية الحقيرة والعظيمة كما تشيرإلى ذلك الأمثلة المذكورة. وللشفافية والصراحة لابد من القول إن الشعب التونسي من أعلى قمته إلى أسفل قاعدته يشكواليوم من أعراض الإزدواجية اللغوية الأمارة أو الإستعمار اللغوي. ومن ثم، فشل القادة والمسؤولون التونسيون منذ الإستقلال في الإلتزام بشعار[الصدق في القول والإخلاص في العمل] بالنسبة لتطبيع المجتمع التونسي لعلاقته الكاملة مع اللغة العربية . وهو شعار طالما افتخر به وردّده السياسيون التونسيون قبل الثورة وبعدها. ومما لاشك فيه أن ذلك الشعاركاذب بالنسبة للتجسيم الكامل الحقيقي لما يعلنه الدستورالتونسي 1959حول اللغة العربية[تونس دولة مستقلة لغتها العربية].

وللقطع التام مع هذا الكذب والتذبذب حول مكانة اللغة العربية في المجتمع التونسي، فإنه لا يكفي مجرد ذكرالعربية كلغة للبلاد في دستور ما بعد الثورة، بل يجب التنصيص في الدستور الجديد على أن يصبح استعمال اللغة العربية في الحديث والكتابة واجبا يحميه ويصونه القانون كما تفعل المجتمعات ذات السيادة اللغوية الحقة مثل كندا وفرنسا وألمانيا. إن تبني مثل هذه السياسة اللغوية بالمجتمع التونسي لما بعد الثورة سوف **تضع حدا على طول المدى للإزدواجية اللغوية الأمارة**/ استمرارالإستعمار اللغوي الذي لايزال يرزح تحته المجتمع التونسي من أعلى سدة الحكم إلى أدنى فئات المواطنين التونسيين وذلك بعد أكثرمن نصف قرن من الإستقلال في 1956. بهذا التغييراللغوي لصالح التطبيع الكامل مع اللغة العربية، ستتحقق ثورة على التبعية اللغوية والثقافية الفرنسية تمكن التونسيين في العهد الجديد من كسب **شخصية قاعدية جديدة سليمة هويتها ومنيعة من أعراض الإستلاب اللغوي الثقافي.**

اتجاهي المعاكس في مسيرتي البحثية :

إن تهميش هؤلاء لدراسة ما أسميه **بالتخلف الآخر** بالمجتمع التونسي[الذوادي 2002] لصالح التركيزعلى الجوانب الإقتصادية، مثلا، يعبرعن غياب انشغالهم بالأهم(الثقافة) في دراسة المجتمع التونسي وفقدان الروح النقدية التي أخفت عنهم ظواهرتخلف اعتقدوا ويعتقدون أنها معالم تقدم للتونسيين ومجتمعهم.

ومن جهتي، فإن مسيرة بحوثي اتخذت وتتخذ **اتجاها معاكسا ذا منظورنقدي** يركز على ظواهرالإستعماراللغوي الثقافي الأمر الذي سمح لي بالتوصل إلى إنشاء منظومة من المفاهيم الجديدة مثل **التخلف الآخروالتعريب النفسي والفرنكوأراب الأنثوية** ثم ابتكار **نظرية الرموزالثقافية.** إن مقياس تأسيس علم اجتماع تونسي حق يعتمد على إنشاء مقولات معرفية ومفاهيم ونظريات فكرية منبتها هوتربة المجتمع التونسي. وبالتالي عند ما نسأل: هل توصلنا حقا إلى تأسيس علم اجتماع تونسي ذي هوية خاصة به في فترة الإستقلال؟ تكون الإجابة لا بسبب فقدان منظومة المفاهيم والمقولات والنظريات للعاملين التونسيين في علم الإجتماع. لو أنهم فعلوا ذلك لصح فيهم قول ابن خلدون « وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييزالحق من الباطل في الأخباروالصدق من الكذب بوجه برهاني لامدخل للشك فيه».

مغاربية الاستلاب اللغوي :

إن المفاهيم المذكورة أعلاه يصلح استعمالها أيضا لدراسة علاقة المثقفين الجزائريين والمغاربة باللغة العربية. أقتصر هنا على سرد تفاصيل حادثة لغوية تشيربوضوح إلى حضورحالة الإغتراب والجفوة التي يتصف بها كثير من المثقفين المغاربيين إزاء اللغة العربية، لغتهم الوطنية.

لقد حضرت ندوة حول نمو المدن المغاربية عبر العصور 26 ـ 27/ 05/ 2005. نظمت هذه الندوة من طرف المركزالأمريكي للدراسات المغاربية بتونس CEMAT .كانت أغلبية المشاركين من الجزائريين والمغاربة والتونسيين.

إختارهؤلاء اللغة الفرنسية للقيام بمداخلاتهم ماعدا مشاركة مغربية وحيدة **إختارت اللغة العربية** لإلقاء مداخلتها. وقد أثار ذلك **حيرة** وصدمة واستهزاء بين زملائها وزميلاتها المغاربيين الأمرالذي يوحي بعدم استحسان معظمهم لتقديم المداخلة باللغة العربية وربما تبني هؤلاء لموقف باطني يلوم المشاركة المغربية على تجاسرها استعمال اللغة العربية في مداخلتها في هذه الندوة. علما أن المنظمين الأمريكيين للندوة وافقوا أن تلقي المشاركةالمغربية ورقة بحثها باللغة العربية.

إنّ رد فعل المشاركين المغاربيين غير المتعاطف مع استعمال اللغة العربية إن لم نقل المعارض لذلك في هذه الندوة يفسره منظور علم الإجتماع كما يلي. أتت صدمة وحيرة هؤلاء المثقفين المغاربيين كنتيجة لغياب استعمال اللغة العربية كلغة أولى في الندوات والمؤتمرات المغاربية الصرفة.

أي أن جل المثقفين والأكاديميين والمتعلمين المغاربيين لم ينجحوا في عهد الإ ستقلال في تطبيع علاقتهم با للغة العربية، لغتهم الوطنية الأولى بحيث تصبح هذه الأخيرة هي العرف اللغوي التلقائي للتواصل بينهم في هذه المجتمعات مثلما هو الأمر في المشرق العربي.

ومن ثم، لونظمت هذه الندوة في القاهرة، مثلا، لكان تقديم البحوث باللغة العربية أمرا عاديا ومنتظرا لا انحرافا ونشوزا كما حدث لدى الأ كاديميين المغاربيين مع مداخلة المشاركة المغربية بلغة الضاد.

وهذا مثال واضح وفاضح لمدى استمرار رواسب الإستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي بين النخب الثقافية والمتعلمة على الخصوص في هذه المجتمعات وذلك بعد أكثر أوما يقرب من نصف قرن من الا ستقلال.

ويتباهى بهذا الصدد الكثير من المثقفين والمتعلمين التونسيين والجزائريين والمغاربة بأن مستوى معرفة أفراد مجتمعاتهم للغة الفرنسية حتى المرحلة الثانوية هي أفضل من معرفة تلاميذ المجتمعات العربية المشرقية للغة الإنجليزية في المرحلة الثانوية. وهذا ربما يكون صحيحا. لكن لاينبغي أن يعتبر ذلك أمرا إيجابيا بالضرورة كما يعتقد هؤلاء خطا. فمن سلبيات ذلك أن اللغة العربية / اللغة الوطنية ليست لها المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمال عامةالمواطنين المغاربيين كما رأينا في مثال المغربية. كما ينتظر أن تكون لذلك أيضا انعكاسات سلبية على الا نتماء الصلب للهوية العربية، موضوع هذا البحث، لد ى الكثير من المغاربيين المثقفين والمتعلمين. ففي ضوء هذا يمكن القول بأن أنظمة التعليم في المجتمعات العربية المشرقية هي **أفضل** من نظيراتها بالمغرب العربي على مستوى تعليم اللغات الأجنبية بطريقة محدودة في المراحل الأولى من التعليم بحيث لا تمثل خطرا على اللغة العربية/ اللغة الوطنية على مستوى وجود علاقة طبيعية حميمية مع اللغة العربية في قلوبهم وعقولهم وممارسات المتعلمين اليومية وما لذلك من آثار إيجابية على هويتهم العربية. ومنه يمكن الحديث هنا عن صنفين من الازدواجية اللغوية : **إزدواجية خطيرة** أو **أمارة** على اللغة الوطنية والهوية الفردية والجماعية كماهو الحال في المجتمعات المغاربية الحديثة، **وازدواجية غير خطيرة أو لوامة** من أجل المحافظة على مكانة اللغة العربية في قلوب وعقول واستعمالات المتعلمين والمواطنين كما هو الأمرعموما في المجتمعات العربية

المشرقية وما لذلك من آثار حميدة على اللغة العربية والإنتساب الفردي والجماعي القويين **للهوية العربية**.

الشعب التونسي ومأزقه اللغوي :

إن التسخيص الوارد أعلاه حول فقدان الشعب التونسي لعلاقة التطبيع الكامل مع اللغة العربية، لغته الوطنية يضعه في مأزق كبير تتمثل ضخامته في المعالم التالية:

1 ـ حضور شخصية قاعدية تونسية مشوشة ومرتبكة الهوية اللغوية مما أدى/ يؤدي إلى أعراض عديدة لظاهرة الإستلاب اللغوي لدى الجمهورالتونسي العريض. **يشيرهذا الواقع إلى مأزق** ضخم لأن الهوية اللغوية التونسية المشوشة والمرتبكة تشمل عامة الناس: أي الشخصية القاعدية التونسية.

2 ـ يتناقض هذا الإستلاب اللغوي مع ما ينص عليه الدستورالتونسي الذي يؤكد أن اللغة العربية هي لغة البلاد التونسية. فقبول استمرار الإستلاب اللغوي الجماعي بعد الإستقلال يناقض شعاربعض حكام تونس قبل الثورة وبعدها : الصدق في القول والاخلاص في العمل. يمثل الرضا باستمرار ذلك الإستلاب اللغوي **مأزقا لمصداقية أولي الأمر**. إنه وضع لايساعد على إرساء علاقة الثقة بين السلطة الحاكمة والمواطنين.

3 ـ إن **ضعف موقف أصحاب القرارالمفرنسين ومزدوجي اللغة والثقافة** في المجتمع التونسي بعد الاستقلال إزاء تطبيع العلاقة مع اللغة العربية والتحمس لكسب السيادة اللغوية المفقودة **أعاق** إرساء علاقة التطبيع الكامل مع اللغة العربية في المجتمع التونسي ومن ثم قاد إلى**المأزق اللغوي** والمحافظة عليه .فتجربة تونس بعد الإستقلال في ظل تلك النخب لاتطمئن على احتمال استنهاض تحمسهم اليوم وفي المستقبل للعمل على كسب رهان تلك السيادة اللغوية المفقودة للخروج من المأزق.

4 ـ ولكي يقع التخلص من المأزق اللغوي، فالثورة التونسية مطالبة **أن تسقط نظام التعليم** الذي تهيمن فيه **الإزدواجية اللغوية الأمارة** على تكوين التونسيين في المدارس والجامعات قبل الإستقلال وبعده وتضع مكانه **نظاما تعليميا بديلا** ملتزما بأخلاقيات التطبيع الكامل مع اللغة العربية. يمثل نظام شعبة [أ] المعربة الذي يتصف خريجوه بالإزدواجية اللغوية اللوامة وبالتعريب النفسي الصلب مما سيؤهل أجيال التونسيين في الحاضروالمستقبل لتطبيع علاقتهم بالكامل مع اللغة العربية. . إذ إن الشعوب الفاقدة لسيادتها اللغوية لاتستطيع التحكم في التخطيط المستقل لصنع حاضرها ومستقبلها.

5 ـ يرجع استمرار المأزق اللغوي إلى **مأزق جهل** أغلبية التونسيين للتأثيرات السلبية لهيمنة اللغة الفرنسية وثقافتها على تكوين شخصيتهم المتذبذبة والمنفصمة وعلى الصراعات النفسية في هذه الشخصية بالنسبة لتعاملهم مع اللغة العربية/ الوطنية ومع مسألة انتساب هويتهم الجماعية إلى الحضارة العربية الإسلامية أم لغيرها.

6 ـ إن الشخصية القاعدية التونسية تفتقد إلى كثيرمن أخلاق التواضع. ومن ثم، يصعب على التونسي العادي الإقراربالخطإ ناهيك عن التحمس والرغبة في تغيير السلوك الخطإ. وهذا البعد النفسي للشخصية التونسية يمثل **مأزقا** لايسمح باستشراف تغيير سهل وسريع يمكّن كل التونسيين من تطبيع كامل لعلاقتهم مع اللغة العربية، لغتهم الوطنية.

السياسي وتطبيع العلاقة مع اللغة الوطنية

يتجلى مما سبق أن القمة والقاعدة التونسيتين ينقصهما الإدراك والوعي بضرورة نيل الإستقلال / التحرر اللغوي الثقافي من فرنسا. ولكن لايعني هذا أبدا استحالة تحقيق ذلك كما فعلت العديد من المجتمعات في العصر الحديث.

يتضح من تجربة كثيرمن البلدان أن **قرار السلطة السياسية** كان العامل الحاسم في تطبيع العلاقة بين المجتمعات ولغا تها الوطنية. فا للغة العبرية وقع إحيا ؤها وتطبيع العلاقة معها في المجتمع الإسرائيلي بقرارسياسي اتخذته القيادة السياسية الإسرائلية مع نشأة إسرائيل. أما تجربة تركيا في قرارها السياسي في المسألة اللغوية فقد تمثل في قرارالسلطة السياسية العليا بقيادة الزعيم مصطفى أتاتورك تغييرحروف كتابة اللغة التركية من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية.

وللخروج من المأزق اللغوي الذي يتخبط فيه المجتمع التونسي، يجب العمل على حضورالعوامل التالية:

1 ـ التحمس الكبير للقيادة السياسية لصالح تطبيع المجتمع التونسي لعلاقته مع اللغة العربية، ومن ثم الإلتزام القوي لأخذ القرارات وسن القوانين لتحقيق ذلك وحمايته في واقع المجتمع.

2 ـ توعية وإقناع سواد الشعب بمشروعية تطبيع العلاقة بالكامل مع اللغة العربية.

3 ـ عدم الإقتصارعلى تطبيع العلاقة بين اللغة العربية وبعض القطاعات فقط في المجتمع. إذ تشيرالمعطيات الميدانية أن **التطبيع الحقيقي الكامل** مع اللغة الوطنية لايتم إلا إ ذا كان **شاملا** لكل مجالات أنشطة أفراد وفئات وطبقات المجتمع.

أي أن تفوزاللغة العربية بعد الثورة **بالمكانة الأولى** في قلوب وعقول واستعمالات المواطنات والمواطنين التونسيين ومؤسساتهم.

الهوامش والإحالات

الذوادي، محمود [2002] التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، تونس، الأطلسية للنشر.

الذوادي، محمود [2006] الوجه الآخرللمجتمع التونسي الحديث، تونس، تبرالزمان.

صــورة الآخر في المنــاهــج المدرسيّــة : حــالــة التّـربـيـة المــدنـيّـة

محمد بالراشد / باحث،تونس

" الآخر هو وسيط بيني وبين نفسي، وهو مفتاح لفهم ذاتي والإحساس بوجودي "
جون بول سارتر

مقدّمة :

تمثّل المناهج المدرسية (البرامج والكتب المدرسية) رؤية متكاملة الأبعاد لما يمكن أن تكون عليه أولا ملامح المتخرّج من المؤسسة التربوية، وثانيا ملامح المجتمع المنشود الذي تسعى المؤسسة التربوية إلى تحقيقه - طبعا بالموازاة مع مؤسسات المجتمع الأخرى مثل العائلة والإعلام. . .الخ- فبدون رسم تلك الملامح للمتخرّج وللمجتمع يصبح عمل المؤسسة التربوية عملا لا طائل من ورائه. وضمن هذه الملامح يتمّ التشديد على مكوّنات عدّة يأتي في مقدّمتها أسس علاقة الذات بهويتها، وأسس علاقة الذات بالآخر، وهنا تبرز صورة الآخر التي تريد المدرسة (المؤسسة التربوية) من خلالها بناء أو إعادة بناء تمثّلات représentations الناشئة للآخر. ولا غرابة اليوم أن تحتلّ صورة الآخر موقعا مهمّا في المناهج المدرسية لأن التواصل مع الآخر صار ممارسة يومية بفعل التطوّر الكبير الذي عرفته وسائل الاتصال بحيث بلغ التواصل مع الآخر في زمن العولمة حجما من الكثافة لم يحدث أن كان له مثيل في تاريخ البشرية. وضمن هذا التواصل المكثّف بين الذات والآخر صارت مسألة الغيرية l'altérité مسألة مركزية لأن هذا التواصل اليومي والمكثف مع الآخر لم يكن دائما مبنيا على التفاهم بل حكمته في عديد الحالات الشكوك والظنون والتخوّفات. فهو تواصل يشده متنازعان، الحوار والصدام.

ومما لاشك فيه أن للمواد المدرسية المختلفة والمتنوّعة دورًا مهمّا في بناء هذه الصورة، بقي أنّ لكلّ من هذه المواد خصوصيتها، أو هويتها التي تجعل من مساهمتها مكمّلة لبقية المساهمات وغير مكرّرة لها، ومدعّمة ومثرية لها وغير مناقضة لها. ومن هذه المواد مادة التربية المدنية. فما هي الصورة التي يقدّمها منهاج

التربية المدنية عن الآخر؟ وما علاقة هذه الصورة بغائيات النظام التربوي؟ وما علاقة تلك الصورة أيضا بكفايات المادة؟

1 - التربية المدنية :

التربية المدنية مادة مدرسية، تدرّس في تونس من السنة الخامسة ابتدائيا إلى السنة الثالثة ثانويا (آداب) (1). وهذه المادة المدرسية تعنى بـ (2) :

• التوعية بالمبادئ والمفاهيم الأساسية للديمقراطية الليبرالية

• دعم المواطنة الديمقراطية والفعالة والمسؤولة على أساس من الحقوق والمسؤوليات

• تنمية المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية والانخراط المجتمعي والنزوع الطوعي

• تنمية فهم أدوار المواطنين المتنوعة في النظم الديمقراطية

• تنمية فهم النظام السياسي ومؤسساته المختلفة وتجسيده للديمقراطية

• دعم التعدّدية الثقافية والانخراط والإسهام في الحضارة الإنسانية

• تنمية فهم مقارن للنظم السياسية المختلفة وتطبيقاتها وأدوار المواطن فيه

وتصنّف التربية المدنية ضمن المواد الاجتماعية (الفلسفة، التاريخ، الجغرافيا، التربية والتفكير الإسلامي) التي عليها العمل، شأنها في ذلك كلّ عائلات التعلّمات الأخرى (العلوم والتكنولوجيا واللغات) على بناء ملامح المتخرج التي تشمل الأبعاد الشخصية والأبعاد المدنية والأبعاد المعرفية والثقافية والأبعاد العملية (3). والتي نصت صراحة على سبيل الذكر لا الحصر على أن يكون المتخرّج من المدرسة التونسية قادرا على التفاعل مع محيطه القريب والبعيد (ضمن الأبعاد الشخصية)(4)وعلى أن يكون قادرا على العيش مع الآخرين، محترما لغيره، متسامحا فكرا وسلوكا، متضامنا. . .(ضمن الأبعاد المدنية)(5). وأن يكون متفتحا على الثقافات الأخرى (ضمن الأبعاد المعرفية والثقافية) (6). . . الخ. على أن يتم ذلك في إطار الكفايات الخاصة بمجال الاجتماعيات والتي هي الفهم والنقد وبناء الحكم والموقف (7).

إن التربية المدنية كمادة مدرسية تعمل على « تزويد الأفراد بالمعلومات والسلوك اللازم لجعلهم مواطنين يعملون لصالح المجتمع الذي ينتمون إليه أو يقيمون فيه»(8) وذلك من خلال تمكين المتعلّمين من :

- ثقافة القانون والمناعة ضد الفساد

- التفكير الأخلاقي

- مهارات حل المشكلات والمناعة ضد القدرية

- مهارات الانفتاح على الآخرين والتسامح والمناعة ضد الانغلاق والضغينة

- القدرة على التخطيط للمستقبل والمناعة ضد الارتماء في أحضان القوى الخارجية وطلب حمايتها

- المعرفة السياسية(9)

على أن يتم ذلك التمكين وفقا للكفايات المشار إليها سابقا والتي هي الفهم والنقد وبناء الأحكام والمواقف .ومن ثمة فإن صورة الآخر يجب أن يتم النظر إليها وفقا لهذه الكفايات وانطلاقا من ملامح المتخرّج التي تمّ تحديدها علما وأنّ التفتّح على الحضارة الإنسانية هو من غائيات النظام التربوي . فقد جاء في الفصل الثالث من القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي(10) ما يلي : «تهدف التربية إلى تنشئة التلاميذ على الوفاء لتونس والولاء لها وعلى حب الوطن والاعتزاز به وترسيخ الوعي

بالهوية الوطنية فيهم وتنمية الشعور لديهم بالانتماء الحضاري في أبعاده الوطنية والمغاربية والعربية والإسلامية والإفريقية والمتوسطية ويتدعّم عندهم التفتّح على الحضارة الإنسانية. كما تهدف إلى غرس ما أجمع عليه التونسيون من قيم تنعقد على تثمين العلم والعمل والتضامن والتسامح والاعتدال وهي الضامنة لإرساء مجتمع متجذّر في مقوّمات شخصيته الحضارية متفتّح على الحداثة يستلهم المبادئ الإنسانية العليا والمبادئ الكونية في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان».

2 – صورة الآخر:

أ) الآخر

الآخر هو المختلف عنّي أي ما هو ليس الذات (الفردية والجماعية) (11). فهو شيء أو شخص مختلف عنّا أو لا ينتمي إلينا، بل إنّه يعرف بالمقارنة بنا(12). وهو بذلك نتيجة وعي الذات به وقبل ذلك بنفسها. فدون معرفة الذات لنفسها لن يكون هناك آخر.

إنّ اختلاف الآخر عن الذات فردا أو جماعة لا يجعل له دائما شكلا واحدا، فهناك الآخر في الثقافة وهناك الآخر في الموقع الاجتماعي (الآخر عند الماركسيين هو طبقي بالأساس) وقد يكون الآخر في الدين أو في العرق كما هو الشأن عند التيّارات الدينية والقومية... وقد يكون الآخر في الحضارة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ضفتي المتوسّط الجنوبية والشمالية، بحيث يكون للآخر أكثر من بعد يميّزه عن الأخر (العرق/ اللغة / الديانة/ التاريخ...) وطبعا دون أن يعني ذلك غياب قواسم مشتركة بينهما.

ومما لا جدال فيه أن وجود الآخر مرتبط بوجود الذات حتى أن وجود كليهما رهين النظرات المتبادلة (13). لذلك فإنّ الآخر في هذه الورقة هو بالضرورة مختلف عن الذات في أبعاد عديدة ولكن ذلك لا يعني أنّه في قطيعة تامة معها، فالمقصود بالآخر هو أساسا الغرب وتحديد الضفة الشمالية للمتوسط (أوروبا الغربية) وأحيانا وبصورة أقل بكثير شمال أمريكا.

ب) صورة الآخر

الأكيد أنّ صورة الآخر ليست هي الآخر في حدّ ذاته، فـ « صورة الآخر هي في المخيال وفي الخطاب، الصورة ليست الواقع حتى وإن كان الصراع حولها من رهانات الواقع »(14). ولأنّها كذلك فهي تشيّد انطلاقا من أنماط أصلية عابرة للتاريخ(15). وهذا يعني أنّ صورة الآخر ليست وليدة اللحظة وبالتالي فهي تتشكّل على مرّ التاريخ وأن العلاقات مع الآخر في مختلف تجلّياتها هي التي تشكّل تلك الصورة. والأكيد أنّ صورة أبناء الضفتين للمتوسط عند بعضهما البعض ليست بمعزل عن تموّجات العلاقات بينهما.

واعتبار لأن الصورة تبنى فإنّ للفعل التربوي دورًا في بنائها، وذلك باعتبار هذا الفعل واعيا وقصديا. فالمؤسسة التربوية تسهم في بناء تلك الصورة، اعتمادا – ومثلما سبقت الإشارة إلى ذلك – على المواد المدرسية المختلفة وطبعا من خلال التربية المدنية.

3 – حضور الآخر في منهاج التربية المدنية :

في البداية لا بد من تسجيل ملاحظتين: أولاهما أنّ هذه الورقة تغطي بالأساس المرحلة الثانوية وذلك لاعتبارات أهمّها على الإطلاق أنّ برامج المرحلة الإعدادية تغطي في الغالب مسالة العيش سويا في صلب المجتمع الوطني، الأسرة والمدرسة والمجتمع. وبالتالي فإن منهاج المرحلة الثانوية سيكون مدار البحث الرئيسي. وثانيتهما هي أنّ للبحث مداه كميا وآخر نوعيا.

* البرامج الرسمية :

برامج السنة الأولى من التعليم الثانوي:

المحور	الدرس	عدد الحصص(مسألة تقديرية لا غير)
• المواطن وتنظيم الحكم.	• مكانة الفرد في أنظمة الحكم. 1- الفرد في أنظمة حكم تقوم على إدماج السلط. 2- الفرد في أنظمة حكم تقوم على تفريق السلط.	• حصتان.
• المواطن والممارسة التعددية.	• الفرد وحق الاختلاف. • المواطن والتعددية الاجتماعية. 1 - دور المواطن في نظام الحكم الديمقراطي. - المواطن ينتظم ويعبّر. • العمل الحزبي. • التعددية عامل تنمية.	• أربعة حصص.
• الممارسة الثقافية ودورها في تنمية الوعي الاجتماعي.	• الإعلام. 1- حرية الإعلام • الإعلام. 2- الغزو الإعلامي والتبصر في التعامل مع وسائل الإعلام.	• حصتان.

برامج السنة الثانية من التعليم الثانوي:

المحور	الدرس	عدد الحصص
• الدولة الديمقراطية الحديثة.	• (السلطة) تقديم عام. • خصائص السلطة السياسية حتى العصور الحديثة. • أنظمة الحكم في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى. • نشأة الدولة الديمقراطية الحديثة في الغرب. • التجارب التحديثية في البلدان العربية. • أسس الدولة الديمقراطية الحديثة. • انهيار الأنظمة الكليانية والسير نحو النموذج الديمقراطي. • أشغال موجهة عدد واحد.	• اثنتا عشرة حصة.
• دولة القانون.	• دولة القانون	• ثلاث حصص.
• المجتمع المدني.	• المجتمع المدني: مفهومه وأسسه. أ- نشأة مفهوم المجتمع المدني وتطوره. • وسائل ومجالات اشتغال المجتمع المدني. أ- الوسائل.	• حصتان

برامج السنة الثالثة من التعليم الثانوي(آداب):

المحور	الدرس	عدد الحصص
• المجتمع الدولي.	• المجتمع الدولي ومبادئه. ب - مبادئ المجتمع الدولي. • أشغال موجهة عدد واحد.	• ثلاث حصص.
• المواطن صاحب حقوق على المستوى الدولي.	• حقوق الإنسان. • حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصية. أ- مفهوم كونية حقوق الإنسان. • أشغال موجهة عدد 02.	• خمسة حصص.
• المواطن أمام التحديات الدولية الراهنة.	• التفاوت بين الدول في الممارسة الديمقراطية. • التفاوت العلمي والتكنولوجي.	• حصتان.

* الكتب المدرسية من حيث الكمّ:

المستويات	عدد الحصص	عدد الصفحات	عدد الوثائق	%
السنة الأولى	08	15	16	08.04
السنة الثانية	17	58	115	26.37
السنة الثالثة	10	09	13	11.92

* من حيث المحتوى

الفترات التاريخية	الحضارات	المجالات الجغرافية
•• السنة الأولى ثانوي: • أوروبا من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين ميلادي.	• عصر الملكية وفترة فكر الأنوار والعصر الحديث.	• أوروبا الغربية وبخاصة فرنسا.
•• السنة الثانية ثانوي: • أوروبا من القرن الأول قبل الميلاد، إلى القرن العشرين ميلادي.	• أثينا. • الحضارة الرومانية. • فترة الملكيات في أوروبا. • عصر التنوير. • العصر الحديث.	• أوروبا الغربية خاصة فرنسا وبعض المناطق من أوروبا الشرقية.
•• السنة الثالثة ثانوي (آداب). • أوروبا من القرن الثامن عشر ميلادي إلى العصر الحالي.	• عصر الأنوار والعصر الحديث.	• أوروبا الغربية.

3 – صورة الآخر في الكتب المدرسية للمرحلة الثانوية

*من خلال المحاور:

المجال السياسي	المجال القانوني	المجال الاجتماعي	المجال الاقتصادي	المجال الثقافي
• إبراز مساوئ الحكم المطلق الذي ساد في أوروبا في القرون الوسطى. • العمل على إرساء أنظمة ديمقراطية ذات حكم عادل تضمن حقوق المواطن وحرياته. • الدعوة إلى مزيد تدعيم دور الفرد كمشارك في وطنه. • بروز النظريات السياسية الحديثة التي تبين شكل الحكم المناسب وكيفية ممارسته. • جعل الشعب صاحب السيادة. • أقرار الحقوق والحريات. • بناء نمط جديد للسلطة السياسية. • دفع الشعوب الأخرى نحو الإصلاح والتغيير خاصة على المستوى السياسي	• اعتماد النصوص الجديدة المنظمة للسلطة السياسية. • الاستناد إلى الإعلانات المنبثقة عن حركة النهضة الأوروبية مثل إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789 بفرنسا. وثيقة الحقوق لسنة 1689 بأنقلترا. • صدور عدة قوانين استوحت محتواها من ثمار حركة التنوير والنهضة الأوروبية بداية من القرن 18. • اعتماد قوانين صادرة عن السلطة التشريعية بفرنسا. (قانون 29/ 7/ 1881، قانوني 1886و1905). • اعتماد الفصل 4 من الدستور الفرنسي لسنة 1958. • الاستشهاد بالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.	• الدعوة إلى ضمان الحريات والحقوق الاجتماعية لمختلف فئات المجتمع. • تعصير ميدان التربية والتعليم. • تشجيع حملات التضامن مع الفئات الاجتماعية الفقيرة من الناحية الغذائية والإحاطة الصحية. www.restoducoeur.org • مقاومة الفقر.	• تشجيع الحرية الاقتصادية. • الاعتراف بحق الملكية. • التنمية حق للجميع. • تدعيم الإنتاج • اعتماد التقدم العلمي لتطوير الاقتصاد. • حقوق الإنسان عامل تنمية.	• التأكيد على حوار الثقافات. • التقدم التكنولوجي. • التبادل الثقافي. • تبادل البعثات العلمية والفكرية. • تطور وسائل الإعلام. • التواصل بين الشعوب عن طريق شبكة المعلومات (الانترنت). • نشاط حركة النشر والتوزيع والطباعة.

*من خلال الوثائق

المستوى : الأولى ثانوي

الوثيقة	العدد	المحور (المحاور)	الصورة التي تعكسها
النص	11 نصا	•المواطن وتنظيم الحكم	تصوّر الآخر ورؤيته لـ : • مساوئ الحكم المطلق القائم على فكرة تجميع مختلف السلطات بيد الحاكم • أهمية الحكم الديمقراطي
		•المواطن ودوره في ممارسة التعدّدية	• دور المواطن في تسيير شؤون الدولة في نظام ديمقراطي • مكانة الفرد كمواطن في الدولة الديمقراطية •المواطن مشارك بصفته تلك •دور المواطن في التنمية وحقه في الانتفاع بها
		•الممارسة الثقافية ودورها في تنمية الوعي الاجتماعي	•ضرورة الاعتراف بالآخر كنظير في المواطنة والوجود •أهمية التواصل والحوار مع الآخر من خلال المثاقفة ووسائل الإعلام

الوثيقة	العدد	المحور (المحاور)	الصورة التي تعكسها
الصورة	5 صور	• المواطن وتنظيم الحكم • الممارسة الثقافية ودورها في تنمية الوعي الاجتماعي	• صورة الملكين لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر رمزين للحكم المطلق (الملكية المطلقة) الاستبداد في فرنسا خلال القرنين 17+18 • صورة لمونتسكيو تعكس وجه حركة التنوير في القرن 18 التي ارتبطت بسمات هي الايمان بالعقل البشري والعلم وحقوق الإنسان الطبيعية وبالتقدّم وبالمطالبة بالفصل بين السلط الذي كان مونتسكيو أول المنادين به. • صورة لمجلاّت وصحف فرنسية كدليل على نشاط حرّية التعبير والصحافة والنشر في أوروبا • صورة مقتبسة عن كتاب مدرسي فرنسي تعكس التطوّر التكنولوجي وميدان الاتصالات في أوروبا

المستوى : السنة ثانية ثانوي

الوثيقة	العدد	المحور (المحاور)	الصورة التي تعكسها
النص	73 نصا	• الدولة الديمقراطية الحديثة • دولة القانون • المجتمع المدني	• مفهوم الآخر وتصوّره لمعنى السلطة وحاجة المجتمعات لها. • إبراز مميزات وخصائص السلطة السياسية في فكر الآخر خلال فترة زمنية معيّنة • دعوة الغير إلى التنبه إلى مساوئ الحكم المطلق الذي يقصي الشعب عن دائرة السلطة السياسية • التدليل على أهمية عصر الأنوار من خلال الانجازات المتنوّعة التي قام بها مفكرو التنوير ودورهم في إرساء أنظمة سياسية ديمقراطية • تأثر بعض البلاد العربية بحركة التنوير ممّا دفعها إلى رفع وتيرة الإصلاح ولاسيما الإصلاح السياسي • الشعب صاحب السيادة يمارسها بطرق تناسب اختياراته • الإنسان كإنسان وكمواطن هو صاحب الحقوق • الأنظمة الاستبدادية زائلة لا محالة والدليل انهيار الأنظمة الكليانية • في النظام الديمقراطي الحاكم الأساسي هو القانون الذي هو عماد الدولة الديمقراطية • المجتمع المدني عنصر فاعل وضروري في إرساء الديمقراطية ومنع الاستبداد
الصورة	17 صورة	• الدولة الديمقراطية الحديثة • دولة القانون • دولة المجتمع المدني	• الصراع بين حكم الملكيات المطلق وبين المفكرين والعلماء والسياسيين الراغبين في إرساء أنظمة حكم ديمقراطية ويتجلى ذلك من خلال ما شهده القرن 18 من مبادرات ودعوات من طرف فلاسفة التنوير بغاية تغيير أنظمة الحكم القائمة. وقد اشتهرت فرنسا تحديدا بهذه الحركة الفكرية التنويرية التي مهدت للثورة الفرنسية • نقد الأفكار القديمة حول السلطة والملكية والنظام الاجتماعي • أهمية الحرية في تحقيق إنسانية الإنسان وفي تكريس النظم الديمقراطية • أهمية ومحورية الفرد في الأنظمة الديمقراطية (شريك في الحكم) • انهيار الأنظمة الكليانية الاستبدادية التي سادت في القرن العشرين • إرادة الشعوب ودورها في التحرّر من الأنظمة الشمولية ورغبتها في إرساء مجتمع مدني قوي

الخريطة	خريطة واحدة	• الدولة الديمقراطية الحديثة	• توزّع الأنظمة الكليانية في أوروبا في النّصف الأول من القرن 20
الجداول والرسوم	4 جداول 5 رسوم	• الدولة الديمقراطية الحديثة	• إبراز أهم الأحداث التاريخية التي مهدت لسقوط الملكية المطلقة في فرنسا • البعثات العلمية التي رافقت نابليون في حملته على مصر • التداول على السلطة في رئاسة الجمهورية الخامسة في فرنسا بداية من النصف الثاني من القرن العشرين
		• دولة القانون	• الانجازات العلمية لعصر التنوير • خصائص الديمقراطية في أثينا • إبراز التسلسل الزمني لصدور نصوص حقوق الإنسان وشكل النظام السياسي في أنجلترا
		• المجتمع المدني	• تواريخ وأحداث ساهمت في انهيار الأنظمة الكليانية في أوروبا في القرن العشرين

المستوى : السنة الثالثة ثانوي (آداب)

الوثيقة	العدد	المحور (المحاور)	الصورة التي تعكسها
النص	6 نصوص	• المجتمع الدولي • المواطن صاحب حقوق على المستوى الدولي • المواطن أمام التحديات الدولية الراهنة	• أهمية حقوق الانسان وضروة حمايتها • تسخير آليات مراقبة لانتهاكات حقوق الإنسان (محاكم، معاهدات، منظمات إنسانية، مؤسسات إقليمية : مجلس أوروبا. . .)
الصورة	صورتان	• المجتمع الدولي • المواطن صاحب حقوق على المستوى الدولي	• نشاط الهيئات الدولية من أجل توفير حماية حقوق الإنسان
الخريطة	خريطة واحدة	• المواطن أمام التحديات الدولية الراهنة	• إبراز مستويات التقدم التكنولوجي
الجداول والرسوم	جدول واحد	• المواطن أمام التحديات الدولية الراهنة	• الارتقاء التكنولوجي

العلاقات مع الآخر :

ما يمكن قوله من خلال هذا الكشف الكمّي هو أنّ حضور الآخر متفاوت من مستوى دراسي إلى آخر، وأنّ هذا الحضور تجسّد من خلال محامل بيداغوجية مختلفة (النص، الصورة، الخريطة. . .) وهو أمر طبيعي على اعتبار أنّ المدخل البيداغوجي للتواصل مع الآخر يقتضي الوفاء لتنوّع الوسائل التعليمية وتعدّدها. فضلا عن ذلك فإنّ هذا الحضور لامس مضامين مختلفة من قبيل حقوق الإنسان وفكر التنوير وطرق وأساليب تنظيم الحكم بالإضافة إلى مسائل أخرى من قبيل التنمية والتحدّيات الأخرى المطروحة اليوم على المجتمع الولي. وممّا لا جدال فيه أنّ تعدّد المضامين والمحامل البيداغوجية - التي

تمّ من خلالها العمل على بناء صورة الآخر واستحضارها للتعرّف والمقارنة أو إن شئنا للفهم والنقد وبناء موقف مثلما تنصّ على ذلك كفايات المواد الاجتماعية الواردة ببرنامج البرامج والمشار إليها سابقا- قد سمح في نهاية المطاف بتكوّن نظرة قائمة على ضرورة التواصل أوّلا وعلى التوجّس والحذر في التعامل مع ما تمّت تسميته بالمسائل الحرجة ثانيا. فالصورة ليست ذات وجه واحد والتعامل معها يقتضي احترام مختلف مكوّناتها وبالتالي التعامل معها لا بانبهار فقط ولا برفض فحسب. فلا الانبهار لوحده ولا الرفض للرفض يمكن أن يثمرا حوارا وفهما متبادلين مع الآخر. ولا يمكن كذلك أن يؤسّسا لعلاقات تفاهم ذلك أن التفاهم «هو فسح المجال لعقل الآخر ليمتزج بعقلنا ومزج عقلنا بعقله فامتزاج عالم بعالم الآخر هو الكفيل بتحقيق التفاهم الحقيقي»16 . ولذلك فإنّ العلاقة مع الآخر كما أسّست لها مادة التربية المدنية تقوم في جوهرها على رغبة في إقامة علاقات تواصل باعتبارها رافدا لما عبّرت عنه مقدمة البرنامج الرسمي في تأكيدها على تملّك المعارف ذات المرجعية الوطنية والإنسانية والقدرة على توظيفها (17).

علاقات تواصل :

إن التواصل مع الآخر عملية بناء نفسي واجتماعي وسياسي وثقافي... عملية إنسانية عامة. هدفها مصلحة المجموعة المحلية أو الإنسانية عامة، والقدرة على إقامة الحوار وبناء علاقة تواصل مع الآخر قيمة إنسانية بصفته إنسانا يشاركنا الانتماء إلى نفس الكينونة، فحاجة المجتمعات والدول والثقافات لإقامة حوار مع غيرها أكثر من حاجة ملحّة. لأن انعكاسات انغلاق المجتمعات والثقافات وتصلب العقليات يتسع تأثيرها إلى حد اندلاع الحروب والصدامات والنزاعات الدولية.

والمقصود بعلاقات التواصل مع الآخر جميع أشكال التفاعل والتعاون والتكامل الايجابيّ البناء، والتواصل المنشود مع الآخر تفاعلا إيجابيّا يشمل الجانب الفكريّ، والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ...

من خلال ما احتوته الكتب المدرسية في مادة التربية المدنية في مرحلة التعليم الثانوي مثلا نلمس أن جملة الوثائق التي يكون فيها الآخر حاضرا عند دراسة مختلف القضايا التي تطرحها المادة تدلل على المنهج التواصلي الذي اتبعته تجاه الثقافة التي نشأت في أوروبا الغربية (وفي الغرب عامة) منذ زمن بعيد، ففي كتاب التربية المدنية للسنة الأولى من التعليم الثانوي نلمس قبولا واستحسانا واضحين لما أنتجته حركة الأنوار من أجل إصلاح الأنظمة السياسية غير الديمقراطية وذلك عن طريق إبراز أهم المبادئ الديمقراطية الكفيلة بضمان حقوق المواطن وتجسيم المواطنة الحقيقية في مجتمعه، هذا القبول لما قدّمته الحضارة الغربية في أوروبا لم يقابل بالرفض أو التعصب لا سيما وأنه لا يمسّ خصوصيات الثقافة الوطنية.

كما أنّ تأكيد محور الثقافة على ضرورة الحوار مع الآخر، وهو إن لم يقدّم الآخر بدقة حيث نفتقد إلى نماذج من الآخر(الآخر ظل مطلقا) إلا أنّ التركيز ظلّ على الحوار والتفاعل وتغليب الجانب المشترك للإنسانية مع الحفاظ على الخصوصية وهذا التأكيد على الحوار يدلّ على رغبة في تجاوز الاهتزازات التي عرفتها العلاقات بين العالمين الغربي والإسلامي لاسيما في أعقاب أحداث 11سبتمبر 2001 .

أما كتاب التربية المدنية للسنة الثانية فقد كان الأكثر دلالة على علاقات التواصل بين جنوب المتوسّط وشماله. فمدار اهتمام السنة الثانية ثانوي هو السلطة السياسية وتحوّلها من الاستبداد إلى الديمقراطية. وعليه فإنّ التواصل مع الآخر كان منطلقا لخوض بعض الدول العربية للتجارب التحديثية في مختلف أبعادها وبالتالي فإنّ التركيز على مساهمة مفكري النهضة العربية ورغبتهم في الأخذ عن الآخر والاستفادة منه تدلّ على أن الغرب

لم يمثل إلى تلك الحقبة الآخر الذي يخيف وإنّما كان هو الآخر»القدوة». وهذا التركيز على تطوّر التجربة الديمقراطية هو الذي شرّع الحضور المكثّف للغرب عامة ولأوروبا الغربية بصفة خاصة في مستوى السنة الثانية ثانوي، فالغرب ومنذ عصر الأنوار كان قاطرة الحكم الديمقراطي- رغم مرحلة ما عرف بالأنظمة الكليانية- حتى أنّه يكاد يكون الفضاء الرمز للديمقراطية، بل إن كتاب السنة الثالثة آداب وفي تناغم مع ذلك يميّز بين دول ذات تقاليد ديمقراطية (الغرب) ودول ذات تجارب ديمقراطية أو هي في طور التجريب مثلما هو الشأن لبعض بلدان المنطقة العربية

تتعزّز رغبة التواصل مع الآخر في برنامج السنة الثالثة ثانوي (آداب) عند التطرّق إلى مسألة حقوق الإنسان وتحديدا عند التطرّق إلى كونية تلك الحقوق وإلى آليات حمايتها. فالغرب كمكوّن رئيسي للمجتمع الدولي هو من بين المساهمين في كونية حقوق الإنسان، وبالتالي في جعل تلك الحقوق تراثا إنسانيا مشتركا هذا فضلا عن آليات حماية تلك الحقوق التي أقامتها دوله هي الأنجع (المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان).

المسائل الحرجة أو التواصل الحذر:

يكون من المهمّ جدّا في هذا المجال التأكيد على فكرة رئيسية وهي أنّ بعض المسائل مثلت مواضيع محرجة ليس فقط للغرب وإنّما أيضا للراغبين في بناء علاقات تفاهم وتواصل مع الآخر. فهذه المسائل لا تجعل من صورة الآخر واحدة، كما لا تجعلها ثابتة، فبقدر ما يسعى الغرب إلى ترسيخ صورة المدافع عن حقوق الإنسان مثلا فإنّه لا يتردّد في انتهاك تلك الحقوق عندما تتعارض مع مصالحه، والأمر لا يقتصر على المسألة الحقوقية بل يتعداه إلى مسائل أخرى.

- **قضية حقوق الإنسان :**

لقد شهدت أوروبا في العصر الحديث حركة للدفاع عن حقوق الإنسان، جاءت لكي ترفع عن الانسان في هذه المجتمعات ما أصابه من ظلم وقهر واستبداد ديني وسياسي وفكري، خلال الفترة التي عرفت بعصور الظلام أو القرون الوسطى.

وقد استطاعت هذه الحركة الحقوقية الفاعلة أن تنتصر لمجتمعاتها، وتنهض بسلسلة من المواثيق والإعلانات التي جاءت لضمان وحماية حقوق الانسان في هذه المجتمعات. ومن أهمها: إعلان العهد الكبير سنة 1215م في انجلترا، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789م في فرنساوإعلان استقلال شمال أمريكا 1776 .

وقد تأسست مسألة حقوق الإنسان على مرجعيات فلسفية يمكن العودة بأصولها إلى عصر النهضة الأوروبي الذي أعلى من شأن الإنسان كإنسان وكمواطن.

فالناظر في سياق التطوّر التاريخي لفكرة حقوق الإنسان يتبين تحقيق الأهداف والقيم الغربية الأوروبية، حيث أن الانطلاق الفعلي لفكرة حقوق الإنسان جاء مع الثورات الكبرى وخاصة الثورة الفرنسية، وهدف إلى التخلص من استبداد الملوك، وتزامن مع كتابات مفكري وفلاسفة عصر التنوير الذين أكدوا على فكرة المجتمع المدني وكون الإنسان ذا حقوق، مما يعني أن مفهوم حقوق الانسان هو تركيز على القيم والمبادئ التي انتهى إليها الفكر الأوروبي في تطوره التاريخي. لذلك يمكن القول إن عصر التنوير وما أنتجه من أفكار وضعية وعقلانية كان ملهماً لعدد من الثورات الاجتماعية والسياسية شهدتها أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسفرت عن قيام الدولة الحديثة.

فمن خلال الوثائق الواردة بالكتب المدرسية

الثلاث نعتبر أن أوروبا ملهم أساسي لقضية حقوق الإنسان بالنسبة إلينا. وذلك لأسباب عديدة أهمّها التجاور الجغرافي الذي يعدّ حافزا للتبادل في مختلف الميادين، ومن خلال اطلاعنا على إنجازات المفكرين والفلاسفة خلال فترة النهضة في أوروبا نقدر أن نفهم ونعي قيمة أن تكون للإنسان حقوقا، وضرورة أن يكون هو المركز في الحكم بصفته مواطنا داخل إطار ديمقراطي نيّر. ولكن بخلاف هذه الصورة التي يظهر فيها شمال المتوسط حاملا لواء حقوق الإنسان كثيرا ما صار هذا الفضاء الجغرافي-السياسي منتهكا لحقوق الإنسان أو مدافعا عن منتهكيها. فبالرغم من الضمانات القانونية وبالرغم من آليات الحماية الوطنية والإقليمية (المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان) بالضفة الشمالية للمتوسط ، فإن هذه الضفة مارست الاستعمار وانتهكت حقوق الآخر في جنوب المتوسط وهي إلى اليوم لم تعتذر عن تلك الحقبة بل إنها تساند أطرافا لا تتردد في انتهاك حقوق كما هو الشأن بالنسبة إلى القضية الفلسطينية. والأمر نفسه ينطبق على حقوق المهاجرين غير الشرعيين الذين كثيرا ما كانوا عرضة للطرد.

إن هذه المفارقة تجعل من ثقة المتعلّم في ما يقدّم إليه بخصوص حقوق الإنسان مهزوزة ولو إلى حدّ باعتبار أن الآخر الذي حمل لواءها وكثيرا ما روّج لفكرة كونه منشئها وناشرها لا يتورّع في انتهاكها. ولعلّ هذا التناقض هو الذي يجعل صورة الآخر حمّالة أوجه ودلالات متناقضة. وليس من الهيّن في مثل هذه الحالة الإجماع على مسألة حقوق الإنسان طالما أن الجميع يتهم الجميع بانتهاكها وطالما أن بعض القضايا المركزية تظلّ دون حلّ.

مبدأ الحل السلمي للنزاعات :

هو من بين المبادئ الأساسية التي قام عليها المجتمع الدولي وذلك تماشيا مع روح ميثاق الأمم المتحدة الداعي إلى السلام وتجنّب ويلات الحروب، إلا أن الواقع وما تمارسه دول شمال المتوسط وما مارست لا يوحي باحترام ذلك المبدأ بل على العكس. وهذا التناقض بين المبدأ والممارسة هو الذي جعل النظرة إلى الآخر مشوبة بالحذر. فصورة الآخر من هذه الزاوية هي صورة من يكيّف هذا المبدأ بناء على مصالحه، فالحل السلمي مرتبط بمبدأ عدم التدخل في شؤون الدول الأخرى وهو أمر بدا غائبا في عديد الحالات. وعليه تبدو مسألة العيش سويا بناء على مبادئ ميثاق منظمة الأمم المتحدة محلّ شك والدليل أن مبدأ الأقوى هو الذي هيمن. وما الاحتكام إلى القواعد السلمية لحل النزاعات إلا شعار يرفع في نظر عدد كبير من المتعلّمين ومن الصعب إكساب المتعلمين مواقف إيجابية في ظل التصورات السائدة عن الآخر. وعليه فإنّ مساحة اللايقين في الاحتكام إلى المبادئ السلمية تطفو على السطح فتؤثر سلبا على صورة الآخر. إن التصوّرات الجماعية - المعزّزة اليوم تحديدا بما يقدّمه الإعلام وتكنولوجيات الاتصال الحديثة - تهيمن على النظرة إلى الآخر خصوصا إذا ما كان الواقع مدعّما لها ولو بصفة غير مباشرة.

التنميـــة :

إن الآخر من خلال حضوره في العديد من الفضاءات في الكتب المدرسية للمرحلة الثانوية يطرح عدة مبادرات تساعد على تحقيق التنمية في مجالات متنوعة، لقد مثلت التطوّرات العلمية التقنية قاعدة أساسية لتشكّل حالة جديدة من الحضارة الإنسانية تميّزت بتحقيق إنجازات مذهلة في تقنيات الحاسوب ووسائل الاتصال فضلا عن عدد آخر من الإنجازات التقنية وتبنّت غالبية الدول المتقدمة طريق التقدم المتنامي في العلم، والتقنية، وأساليب الإنتاج ،هذا

المسار نلمسه بشكل جليّ من خلال الوثائق المعتمدة في الكتب المدرسية المذكورة حيث ترسم المنهج القويم الكفيل بتحقيق تنمية لكافة فئات المجتمع الديمقراطي والتي تقدّم بعض التصوّرات لكيفية بناء مسار تنموي سليم ، فلا تنمية في ظل حكم استبدادي ولا تنمية بلا تعليم ولا تنمية في ظل إقصاء المواطن عن تسيير شؤون بلده. . .وعلى الرغم من هذه المبادئ التي أرساها الطرف الغربي لأوروبا في التنمية إلا أن مسؤوليته عن تنمية بلدان الجنوب حاضرة في أذهان المتعلمين ولعل الاستعمار هو العامل الكامن وراء ذلك. ومما يدعّم هذا التوجّه هو أن شمال المتوسط وإن كان يدعو إلى تنمية مستدامة فإنه في المقابل يكرس نمطا استهلاكيا لا ينسجم مع هذا النوع من التنمية.

الغزو الثقافي :

مسألة الثقافة والغزو الثقافي تطرح في برنامج السنة الأولى ثانوي ولعلّ الملفت للانتباه هو أنّ الآخر له قدرة على الغزو الثقافي ونشر ثقافته سواء عن طريق وسائل الإعلام أو عن طريق نشر نمط استهلاكي بل حتى نمط حياتي يقوم على الفردانية المطلقة وبتركيزه على قيم الربح كلها عوامل تجعل من الثقافة الوطنية مهدّدة . بمعنى أن المنظومة القيمية التي تستند عليها هذه الثقافة ليست بمنأى عن تأثيرات ثقافة الآخر بل هي مهدّدة من قبل ثقافة الآخر لذلك تصير صورة الآخر دافعة إلى الحذر وإلى الخوف على الذات.

إنّ الغزو الثقافي يجسّد عند المتعلمين حافزا على التعامل الموضوعي مع الوافد ولكن في المقابل قد يجعل من البعض يتعامل بمنطق الانكفاء على الذات حتى لا تذوب الذات في الآخر طالما أنّ لهذا الأخير من الإمكانيات ما يساعده على إنجاز مهامه الخاصة بنشر ثقافته. ومما لاشك فيه أن ما تورده وسائل الإعلام من قضايا من قبيل التبشير والخوف من الإسلام كلّها تعزّز الحذر وتجعل من صورة الآخر محلّ تفكير دقيق.

ملاحظات ختامية :

• صورة الآخر ليست هي الآخر بل هي نتيجة بناء

• صورة الآخر ليست وليدة فترة زمنية محدودة

• عوامل عديدة تدخل في بناء صورة الآخر في شمال المتوسط لدى الناشئة ومن بينها المنهاج التربوي

• صورة الغرب راوحت بين الآخر القدوة الذي يجب أن نأخذ عنه حتى نتقدم وبين الآخر الذي لا بد أن نحذره حتى لا نقع ضحية له.

• تسهم المؤسسة التربوية في بناء صورة للآخر لكن من المفيد أن يكون هذا الدور متبادلا بين المؤسسة التونسية والمؤسسة الأوروبية بشمال المتوسط.

• تناول منهاج التربية المدنية لصورة الآخر سعى إلى الخروج قدر المستطاع عن تلك القوالب والأنماط الجاهزة التي تصور الآخر على أنه عدوّ يجب الاستعداد لمحاربته، وأيضا على أنّه النموذج المثالي الذي يجب الاقتداء به والعمل على تقليده. فلا النظرة الأولى التي تختزله في العدوّ هي منسجمة مع غائيات المنظومة التربوية التونسية ولا مع هوية مادة التربية المدنية كمادة تؤسّس للعيش الجماعي بدءا من الأسرة ووصولا إلى المجتمع الدولي ولا أيضا صورة القدوة التي يجب التماهي فيها أيضا منسجمة مع ملامح المتخرّج من المدرسة التونسية والتي من بين أسسها الثقة في النفس والاعتزاز بالهوية الوطنية في مكوّناتها المتعدّدة. يبقى أن صورة الآخر كما رسمت في منهاج التربية المدنية بصورة أبعدتها عن القوالب الجاهزة تحتاج إلى جهد إضافي من ناحية التمشيات البيداغوجية.

المصادر والمراجع

1) يبدو من الغريب جدّا ألا تشمل هذه المادة بقية الشعب وتحديدا الشعب العلمية وكذلك ألا تشمل مستوى الباكالوريا.

2) شبل بدران ، التربية المدنية : التعليم والمواطنة وحقوق الإنسان، القاهرة الدار المصرية للكتاب، 2009، ص 35

3) نجد تفصيلا دقيقا للملامح ودرجة تحققها في نهاية التعليم الأساسي وفي نهاية التعليم الثانوي في وثيقة برنامج البرامج الصادرة عن وزارة التربية والتكوين (تونس)، إدارة البرامج والكتب المدرسية ، سبتمبر 2002، ص ص 20 - 25

4) وزارة التربية والتكوين، إدارة البرامج والكتب المدرسية، برنامج البرامج، سبتمبر 2002، ص20

5) المرجع نفسه، ص22

6) المرجع نفسه ، ص24

7) للمزيد حول هذه الكفايات، يرجى الرجوع إلى المرجع السابق، ص ص70 - 78

8) فادية حطيط، الإذاعة والتلفزيون والتربية المدنية، الإذاعات العربية، عدد2، 2006، ص 59

9) المرجع والصفحة نفسهما

10) القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي، القانون عدد 80 - 2002 بتاريخ 23 جويلية 2002 (الفصل3)

11) ERSTELLT (V), A la rencontre de l'autre : L'écriture de l'altérité dans les nuits de Strasbourg d'Assia Djebar ; Université Lumière – Lyon2 ; Mémoire de Mastere, année universitaire 2005 - 2006, p5

12) المرجع والصفحة نفسهما

13) ABDALLAH- PERTCEILLE (M), Pour une éducation à l'altérité, Revue des sciences de l'éducation XXIII ,N1,1997,p123

14) الطاهر لبيب، صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1999، ص21

15) أسماء العريف بياتريكس، الآخر أو الجانب الملعون، ضمن الطاهر لبيب، المرجع السابق، ص94

16) العربي اسليماني، التواصل التربوي مدخل لجودة التربية والتعليم، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة 2005، ص20 نقلا عن : LABOT (M), Dynamique des groupes non directifs, P U F ,1974

17) وزارة التربية والتكوين، الإدارة العامة للبرامج والتكوين المستمر، برامج المرحلة الثانوية، ص3

الغيريّـة المذهبيّـة بُعْدًا فكريّـا في الثّقافـة العربيّـة الإسلاميّـة

محمد الناصر صدّيقي/جامعي، تونس

المقدمة :

مهما اختلف الناس في آرائهم ومذاهبهم كما هم مختلفون في صور أبدانهم واختلاف نفوسهم وأعمالهم وصنائعهم ومهما تباينت عقائدهم، وتنوعت مذاهبها فإنها تؤدي الطريق الواحد المستقيم حسب مدرسة "إخوان الصفاء وخلان الوفاء" التي عملت على إيجاد توفيقيات في عصرها بين كل فرقاء الجماعة الإسلامية، لخلق نوع من "الألفة" لا سيما أن العقل العربي الإسلامي الرسمي(1) يعمل بكل إمكانياته المتاحة على إقصاء "الآخر" من ضمن البيت الإسلامي الكبير، أسهمت السلطة في تأجيجه وإذكاء نار فتنه فحازبها من حازبها وعارضها من عارضها. ورغم ذلك إرتأت مجموعات تدّعي الحياد خلق تقاليد جديدة علّها ترسي قيما تناظرية جديدة بين "الأغيار"(2) والفرقاء بعيدا عن قعقعة السيوف وفي نفس جذّاب حضاري كانت له إسهاماته المميزة في تراثنا الفكري في محطات عدّة من تاريخنا العربي الإسلامي أخرجت هذا الجدل من ثوب المؤسسة الإسلامية السلطويّة إلى موقع الفعل البشري بتلك الخلفيات الايديولوجية لأقطابها في حركة إبستمولوجية علمية، أغنت العقل العربي، وقد مدّ للفعل الفكري البشري حقائق عيانية كان لها وقعها الخاص في العصر الذهبي للفكر الإسلامي، مزجت فيه ما هو لاهوتي بما هو عقلي، لعب فيه العقل دور المحرّك لقسم هام من أحداث ذلك العصر.

فعديد التشكلات المذهبية في عصر الحراك السياسي والمذهبي كانت وليدة تلك المناظرات والتأويلات للنص المقدّس بامتياز، سواء خضع لها العقل أو سيطر عليها النقل.

وفي هذا المجال ظهرت مصنفات في بدايات عصور الانحطاط وسيطرة الحتمية وبروز مدارس السلطة ومحازبيها على المشهد الثقافي والفكري في العالم الإسلامي. ومن هذه المصنفات التي عملت على تقييد روح المناظرة ورفض «الغير» نذكر كتاب الصاحب محي الدين يوسف بن عبد الرحمان ابن الجوزي الحنبلي (تـ 656هـ/ 1258م) «كتاب الايضاح لقوانين الإصطلاح: في الجدل والمناظرة» (3). والظاهر لنا أن هذا الكتاب المرجعي في الجدل والمناظرة يُعد من الوثائق التي يحتاجها المتكلمون وتنم - بغض النظر على النفس الحنبلي لصاحبها - عن روح تؤمن بالحجة والدليل وكيف تواجه من تختلف معه بالرأي والبرهان.

وما ميّز العالم الإسلامي في العصر الوسيط (4) هو وجود تنوّع إثني واختلاف مذهبي(5) ونلمس ذلك في أدبيات الإسماعيليّة الفاطميّة باعتبار أننا أخذنا منها نماذج للغيرية في تاريخنا العربي الإسلامي والعيش المشترك والتنوع وكذلك مسحاته الإضافية بوصفه عنصر إثراء. فتلك الرسائل المتبادلة بين الشيرازي داعي الدُعاة الفاطمي بالقاهرة وفيلسوف الشعراء أبي العلاء المعرّي، وكذلك علاقة أبي حامد الغزالي باعتباره ممثلا ومرجعا فقهيا للسلطة العباسية في إسلام العصر الوسيط والمعارضة الإسماعيلية في المجال الايراني بعد إجتياح السلاجقة الأتراك للمجال العربي في العراق وبلاد الشام، ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ الاختلاف المذهبي والخلاف المتولد عنه لا يمكن أن نختصره في رقعة جغرافية ضيّقة، بل إنّه إن وُجد في رقعة صغيرة فهو سرعان ما يروج بسرعة ويتقاطع مع غيره، وما فرض من أنماط تكفيريّة كانت أقرب لثقافة السلطة من سلطة المثقف.

بينما عرفت المنطقة العربية في ظل الوجود الفاطمي حريات وتعددية فكريّة ودينيّة يمكن أن تُعزى إلى أنّ الخلفاء الفاطميين كانوا أئمة وفلاسفة مشرعين.

فما هي الأبعاد الفكرية لتلك الغيرية المذهبية في الثقافة العربية الإسلاميّة؟

I – إطلالة عن الروح التوفقية بين فرقاء الخط الواحد:

يمكن القول بأن الأعمال والدراسات التي تناولت الفرق الإسلامية متنوعة ومتعددة وفي المجمل تطوّرت أدبيات الفرق والمجموعات الكلامية في الإسلام مما هو طقسي إلى ما هو ممارسة فكرية(6). إن مثل هذه النصوص الوصفية التي تعد محاولة فقهية ودينية مجسمة لتلك الانقسامات الجزئية في الإسلام قد اكتسبت مكانة الأمر الواقع داخل كل مدرسة من مدارس الإسلام الفكرية، وأصبحت مصادر علمية أولية لتاريخ المذاهب والأديان في الإسلام، ومن خلال الألفاظ والمصطلحات والأساليب التي تظهر فيها تلك الشخصيات والاختلافات بنّاء سلبيا توضّحه مصطلحات مثل «البدعة»، «الغلاة»، و«الملحد» و«الزنديق»(7).

وقد حاولت الاصطلاحات المناوئة لذلك النقاش والمناظرات الدينية والفقهية، القائمة على تفسير قواعد الإسلام وفق منظورها الضيق جدا والخاص بمفهومها هي للإسلام فرض نمطها.

نذكر على سبيل المثال في هذا الباب محمد بن أحمد النسفي(8) مصنفه " كتاب المحصول " وهو من دُعاة المدرسة الإسماعيلية في إيران التي عرفت بميولها إلى الفلسفة الأرسطوطالية والأفلاطونية المحدثة (9) وما يعنينا من هذا كله أنّ كتاب "المحصول" الذي يحسب على التيار القرمطي الإسماعيلي المعارض للأئمة الفاطميين وشرعيّة إمامتهم (10) فبرز لأبي حاتم الرازي من المدرسة الإسماعيلية الايرانية نفسها من عارضه في آرائه وأفكاره وطرحاته حول فكرة الخلاص والقائم المنتظر وألّف كتابا يبين فيه آراءه المنتقدة لما ورد في «كتاب المحصول».

وقد سمّى أبو حاتم الرازي كتابه بـ «الإصلاح» فتصدى له أحد دُعاة المدرسة الإسماعيلية الايرانية ليدحض آراءه وينصره شيخه وأستاذه محمد بن أحمد النسفي. فكان أبو يعقوب السجستاني من برز بكتابه «النصرة» مدافعا عن آراء شيخه النسفي وتأويلاته العقائدية التي تكلست وتجمّدت عند المجموعات الإسماعيلية المبكرة سواء في المجال الايراني أو عند قرامطة البحرين وأرض السواد العراقي(11) ودفاع السجستاني عن طرحات شيخه النسفي ورده على أبي حاتم الرازي، أضفت غزارة للمكتبة الإسماعيلية الإيرانية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهي فترة أوج المد الإسماعيلي في العالم الإسلامي.

وكانت هذه المناظرات عبر المداد والرق حامية بين كبار دُعاة المدرسة الايرانية، دفعت بحميد الدين الكرماني (تـ411هـ) (12) إلى تأليف مصنفه، "كتاب الرياض في الحكم بين الصادين"، صاحب "الإصلاح" وصاحب " النصرة "(13). وبمهارة فائقة قرظ الكرماني الآراء التي جاءت في الكتب الثلاثة، ونقدها علميا، وبيّن النظريات

الفلسفية والعقائدية الرسمية للخلفاء الفاطميين في عصره. ولم يخفى "الكرماني" ميله إلى طُروحات أبي حاتم الرازي. ورغم ذلك نجد صاحب "الرياض" يشير إلى نقائص في كتاب الرازي وتجاهله لآراء النسفي في كتابه "المحصول" وقد أوردها الكرماني في الباب العاشر(14) من كتابه.

وما يعنينا أن الغيريّة بين أفراد الخط العقدي الواحد مهما اتّسعت الهوّة الفكريّة بينهم لا بدّ من تصوّر طرح فلسفي توفيقي مثل الذي اعتمده "الكرماني" لجمع آراء مختلفة من أجل رأب الصدع لتكوين نهج فلسفي واحد.

ويبدو أن الخط الدعوي "لإخوان الصفاء وخلان الوفاء" المنظرين السريين للدعوة الإسماعيلية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، هو نفسه المنهج والخط الذي عمل الأئمة الخلفاء من الفاطميين على توخّيه، وهو أنّ جميع المذاهب الفلسفيّة مذهب واحد، يوافق جميع الأديان. وربما كان ذلك مسعى من قبل الحاكم بأمر الله الفاطمي (386هـ/ 411هـ) في محاولاته إيجاد توازن ديني لتوحيد معتقدات الرعيّة في خلافة ضمنت فسيفساء من الأديان والمذاهب (15).

هذا عن ثقافة الإختلاف بين أبناء الخط العقدي الواحد وربما يبقى ذلك الصدى المبثوث في صفحات تلك الرسائل حيّا في وجدان جماعات الإسماعيليّة في مناطق انتشارها في مسعاها التوفيقي.

«ينبغي لإخواننا... أن لا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ولا يعتصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعا...» (16).

II - مناظرات الشيرازي والمعرّي:

1- تاريخية الرسائل " المناظرات ":

يعود تاريخ هذه الرسائل والمناظرات بين داعي الدعاة الفاطمي هبة الله الشيرازي وأبي العلاء المعرّي إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري في الفترة الممتدة 438هـ/ 1047 م إلى السنة 449هـ/ 1057م، وقد رجح المبحر فلاديمير ايفانوف أن الكتاب الثامن من كتب المؤيد في الدين وهو "جامع الحقائق في تحريم اللحوم والألبان" مستخرج من المجالس المؤيدية (17).

وقد تضمنت هذه المجالس مراسلات المؤيد الشهير والفيلسوف الشامي أبي العلاء المعري (تـ 449هـ/ 1057م) حول الكثير من الأطعمة الحيوانية والنباتية (18). وبالعودة إلى تاريخية هذه المراسلات نجد مرجوليوث يعيدها إلى سنة 438هـ/ 1047م (19). بينما ذهب محمد كامل حسين " إلى أنها قد كتبت سنة 449 هـ1057-م " (20).

وتجمع المصادر التي تناولت شخصية أبي العلاء المعري بالدراسة، على أن رسالة الداعي الشيرازي الأخيرة وصلت إلى معرة النعمان بعد وفاة شيخ المعرة سنة 449 هـ/ 1057 م (21). وإذا عدنا إلى سيرة المؤيد في الدين نجد أنه قد خرج إلى بلاد الشام والعراق بأمر من الخليفة الفاطمي المستنصر شخصيا ووزيره اليازوري سنة 447هـ/ 1055م وذلك من أجل استقطاب البساسيري وتوظيف حركته الانقلابية في المشروع الفاطمي. وقد استعرض المؤيد في الدين نشاطاته في المجال الشامي والعراقي بسيرته الذاتية وقد كشف لنا فيها دوره الخطير في حركة البساسيري وعاد المؤيد إلى القاهرة سنة 449هـ/ 1057 م (22).

ومن خلال هذا يمكننا القول بان تاريخية هذه الرسائل تعود إلى فترة تواجد المؤيد بالشام أثناء مهمته السياسية والدعوة. وتوجد إشارة نقلها ياقوت الحموي عن " كتاب فلك المعاني" بأن المناظرة بين أبي العلاء وبين الشيرازي بمصر في ذبح الحيوان فأمر الأخير بأن يؤتى بأبي العلاء إلى حلب (23).

وفي الرسالة الثالثة والأخيرة (24) من رسائل المؤيد في الدين تصريح واضح بأنه كان في بلاد الشام أثناء هذه المناظرة الكتابية (25)، ويوجد نص ورد في المجالس

المؤيدية على لسان الخليفة الفاطمي المستنصر : " حتى توجه من وجهناه من داعينا للقاء التركمانية فالعقد بيّنه المؤيد المبعوث الدعوي الفاطمي) وبينه (أي المعري) من المناظرة مكاتبة لا مشافهة " (26). وهذه إشارة دالة على آن المؤيد في الدين كتب رسائله التناظرية للمعري وهو يقوم بمهمته الخطيرة مع الضابط التركي البساسيري في الفترة الممتدة من سنة 447هـ/ 1055 م إلى سنة 449هـ / 1057 م تاريخ عودة المؤيد إلى القاهرة أي قبل استيلاء البساسيري على العاصمة العباسية بغداد بفترة قصيرة (27) وحسب مجالس المؤيد ومحاضراته، أنه على علم بعقيدة المعري ومذهبه الاجتماعي (28).

قبل انتقاله إلى الشام في مهمته الخاصة.

وما يهمّنا هو أن تاريخية هذه الرسائل تعود إلى فترة التخطيط الفاطمي للقضاء على العباسيين واستثمارهم لحركة البساسيري الانقلابية. ومن المرجح جدا أنها كتبت طبعا أثناء تواجد المؤيد في حلب لترتيب أمور الحكم المرداسي الموالي للفاطميين بها في الفترة الممتدة من 448هـ/ 1056 م و449هـ/ 1057 م. وهي فترة أوج المدّ الفاطمي.

2 - المناظرات المتبادلة بين الشيرازي والمعري :

تعد هذه الرسائل المتبادلة جزءا من الموروث الفكري والحضاري العربي الإسلامي، وبعض الأمثلة من ذلك لأن كلتا الشخصيتين كانتا على قدر كبير من الشهرة والعالمية، وتدور الرسائل الثلاث التي أرسلها المؤيد في الدين لأبي العلاء المعري حول مواضيع حياتية وعقائدية فلسفية انتهجها شيخ المعرة. وكان سبب المناظرة كما ذكر المؤيد في الدين أنه جرى ذكر المعري في مجلسه بدار العلم فهجاه الحاضرون واقترح أحد الحاضرين في هذا المجلس أن يجرد لأبي العلاء من يحاجه ويناظره حتى تنكشف عواره وتنحط قدرته (29). ويفهم من رسالة المؤيد في الدين الثالثة أن الأخير هو من اقترح ذلك في مجلسه " سمعت عن الشيخ - وفقه الله- بفضل الأدب والعلم قد اتفقت عليه الأقاويل، ووضح به البرهان والدليل. ورأيت الناس فيما يتعلق بدينه مختلفين، وفي أمره متبلبلين . . . وقلت أن المعلوم من صلابته في زهده يحميه من الظنة والريب وقام في نفسي أن عنده من حقائق دين الله سرّا . . . فقصدته قصد موسى عليه السلام للطور اقتبس منه نارا، بمعرفة ما تخلف عن معرفته المتخلفون واختلف في حقيقته المختلفون. فأدليت دلوي . . . » (30).

ومن خلال ما ذكره المؤيد في رسالته الثالثة نستنتج أنه لم يسرف في الحكم على أبي العلاء إسراف معاصريه ولم يذهب مذهبهم في عقيدته. وقد ذكر في أحد مجالسه « قد انتهى إليكم خبر الضرير الذي نبغ بمعرة النعمان وما كان يغرى إليه من الكفر والطغيان على كون الرجل متقشفا وعن كثير من المآكل التي أحل الله له متعففا، وقد كان خبره يصل إلى كل صقع بما يحرك النفوس للفتك به حمية بزعمهم للدين وغيرة على الإسلام والمسلمين » (31).

وهذا ما بعث في نفس المؤيد في الدين على مناظرته كتابيا وقد أنجز ذلك في مرحلة لاحقة أثناء تواجده في بلاد الشام.

وتمثل هدف المؤيد من هذه المناظرة في معرفة حقيقة مذهب المعري وتوضيح سره، وما ميزّ هذه المناظرات الكتابية أن المؤيد في الدين مبعوث الخلافة الفاطمية الخاصة لبلاد الشام والعراق ورجل الفكر والسياسية بما أوتي من سلطة وقوة آثر أسلوب الحوار لإيمانه بحرية الفكر واستعمال الحجة والبرهان. وهو ما دفعه إلى المبادرة في الكتابة إليه وتوضيح حقيقة مذهب أبي العلاء ومرجعيته في ذلك عندما سمحت الفرصة.

إذن بادر المؤيد في الدين إلى مكاتبة المعرّي وفتح باب الحوار وقد افتتح رسالته الأولى (32). بذلك الإعجاب والتقدير لأبي العلاء بخطاب راقٍ قل نظيره بقوله : "... الشيخ (حسن إليه توفيقه) الناطق للسان الفضل والأدب الذي ترك من عداه صامتا مشهود له بهذه الفضيلة من كل من هو فوق البسيطة" (33)

وهذا الخطاب الحضاري كان بين الأضداد في المذهب العقائدي والمنهج الفكري باعتبار أن كلا الرجلين ينظر إلى الأمور من زاوية مختلفة بالطبع عن تلك التي نظر منها الآخر إليها.

فالشيرازي رجل الفكر والدين باعتباره من دعاة الإسماعيلية الكبار وكذلك رجل السياسة بحكم وظيفته في البلاط الفاطمي ومهمته الخاصة مع البساسيري يعود في طرحه وحجاجه إلى مرجعية دينية أما المعري فانّ مرجعيته فكرية أساسها الشك والبحث في قصة الخلق للوصول إلى حقائق سر الكون وخالقه.

إذن كانت رسالة الداعية الشيرازي للمعري استفسارية عن منهج المعري النباتي طالبا منه طرح حجته في ذلك لعله يكتسب بذلك معارف جديدة.

أما ردّ فيلسوف الشعراء أبي العلاء المعرّي في رسالته الجوابية (34)، عن استفسارات المؤيد فقد جمع كلّ ما هو فلسفي وديني مستنيرا بالتاريخ، مرتبا حججه وأفكاره بشكل إيجابي. وهذا من براعة المعري خاصة وانه يتناظر مع كبير من كبار رجالات الدعوة عند الفاطميين وهذا ما جعله محترسا وفي جواب الشيرازي إلى المعري في رسالته الثانية (35) له فإنه لم يجد من شيخ المعرة وفيلسوفها ما كان يأمله فأعاد طرح استفساراته مجددا وإن تخلل هذا الجواب شيء من السخرية "ولم يقصد بها احتقار خصمه " خاصة وأن المعري في جوابه قد استعمل المحسنات اللفظية ولم يتطرق إلى معاني وأصل الموضوع وما شدّ المرء في هذه المناظرة الكتابية هو ذلك الإجلال والتقدير بين الأضداد في الفكر والمعتقد. واحترام كلّ منها للآخر أما عن جواب المعري في رسالته الثانية (36) للمؤيد في الدين فنجد فيه إبحارا في ما هو عقائدي ومحاولة للردّ على تلك السخرية بطريقة مخففة مبرزا قناعته بموافقة ونهجه بكل ثبات ويقين وبدون أي قلق أو ترهيب نفسي أو فكري له بقناعة بأن لكلا الرجلين آراءه الخاصة وبإيمان تام بحق الاختلاف وبقوة حجّة خصمه وذلك بقوله:

"ولو ناظر ارسطاطاليس لجاز أن يفحمه وأفلاطون لنبذ حججه خلفه" (37). وواقع الحال أن المؤيد في الدين قد ضيق الخناق على خصمه مما جعله يتلمس الطريق بأسلوبه الخاص لتجنب موضوع المناقشة والمؤيد يعمل على جذبه نحو اصل الموضوع : وهذا ما تلمسناه في الرسالة الجوابية الثالثة (38) من الشيرازي في آخر أيام إقامته بحلب 449هـ/ 1057 م لشيخ المعرة لكن المنية حالت دون اطّلاع المعري على هذه الرسالة ولو طالت الحياة بشيخنا لوجدنا الإضافة في المكتبة العربية ولظفر التراث الأدبي بثروة عظيمه عن هذه المناظرات بين أضداد الفكر في القرن الخامس الهجري وفي هذه الرسالة الثالثة من ردود الشيرازي قبل تعيينه في منصب داعي الدعاة سنة 450هـ/ 1058 م وتكليفه برئاسة دار العلم، ونقرأ رغبته في محاورة المعري وإعجابه بشخصيته ومنهجه الفلسفي ورفضه كل تلك الأقوال والآراء المكفرة له بدون حجة أو برهان.

وما يهمنا من هذه المناظرات بين هذين القطبين كلا حسب تخصصه المعرفي ذلك النموذج الرائع والمتميز في الحوار والمناظرة بين خصوم الفكر والعقيدة في الشرق الإسلامي قبيل الغزو السلجوقي للمنطقة وما نتج عنه من كبت للحريات والإبداع الفكري وغلق أبواب الاجتهاد وما سببته من تعطيل وتكميم لأفواه العلماء والمفكرين مازالت آثارها متأججة إلى يوم الناس هذا.

فالمعرّي الذي نظّر لفلسفته وأفكاره في مسقط رأسه بمعرة النعمان وكتب بكل حرية دون خوف أو قلق، لم يسع أيّا كان من معاصرية إلى إرهابه أو الضغط عليه بالرغم من أن مجمل أفكاره متعارضة مع الطرح الفكري والعقائد الذي يؤمن به الفاطميون .

وتعد هذه الرسائل أنموذجا للحراك الفكري بين أقطاب الثقافة العربية الإسلامية آنذاك، في مستوى راق من الحريات الفكرية والاحترام للآخر.

علما أن الذين قاموا بتكفير المعري واتهامه بالإلحاد والزندقة والمروق عن جادة الدين لم يعاصروه بل كانوا

جميعا وبدون استثناء ممن عاش في عصر الكبت الفكري والحتمية ونهل من ينابيع مدرسة السلاجقة (39) لذلك كان نتاج هذه المدرسة هزيلا وثقافتها ثقافة أزمة وفكر تميز باللامبالاة ورفض وتكفير الآخر. مما أسهم في تحجير وتجميد العقل وطرق التفكير والاستنباط.

III - ثقافة الاختلاف في عصر السلاجقة الأتراك : كتاب "فضائح الباطنية" نموذجا :

بعد انحسار المد الإسماعيلي الفاطمي وبدايات الإنهيار للمدن الخاضعة لحكمها وسقوطها بأيدي السلاجقة رُفعت المنابر بالدعاء للعباسيين ولمناصريهم السلاجقة، وتم قطع الخطبة الفاطمية (40)، ولم يبق للخلافة الفاطمية إلا المناطق الساحلية والقريبة من المجال المصري جنوبا مع احتفاظهم باليمن والحجاز. ونجح السلاجقة في مراحل عديدة في استئصال الوجود الكياني للشيعة عسكريًا، فقد حققوا انتصارا كبيرا في إزالة الكيان القرامطي على ضفاف الخليج العربي سنة 469هـ/ 1075م. كما عمل خلفاؤهم الزنكيّون ثم النوريّون والأيوبيون بإسقاط الخلافة الفاطميّة نهائيًا في سنة 567هـ/ 1171م على يد الضابط الكردي في جيش نور الدين زنكي صلاح الدين الأيوبي، وأمر خطباء المساجد بالدعوة للخليفة العباسي المستضيء بأمر الله في 7 محرم 567هـ/ 10 سبتمبر 1171م وأزيلت الرموز الفاطمية وأعيد السواد شعار العباسيين(41).

وقد رافق سياسة العسكر السلجوقي سياسة تجفيف منابع "الفكر الشيعي" التي ابتدعها وزير السلاجقة الأكبر نظام الملك الطوسي. فأسس سلسلة من مدارس حملت اسمه أشهرها نظاميّة بغداد، فقد أوقف عليها الأحباس ومكن إطارها التدريسي من جرايات وتدخلوا في اختيار الأساتذة والطلاب وتحديد مناهج التدريس التي تسير عليها هذه المدارس(42).

وبسبب الحوافز المادية والامتيازات التي يحظى بها الإطار التدريسي بالنظاميّة، تجلّى عدد من المشائخ والأساتذة على مذهبهم التعبدي في عصر كان التعصّب المذهبي سمة من سماته البارزة، وكان عدد من الحنابلة انتقلوا إلى مذهب الشافعي (43) في حركة أقلقت البعض؛ فنجد الرجل يتحول مذهبيا لغايات ماديّة بحتة، فمن مدرسة أبي حنيفة النعمان إلى نهج المحدث أحمد بن الحنبل، ثم أتبع هذا بالانتقال إلى مذهب الشافعي فأنشد الشاعر "محمد بن أحمد أبو البركات (تـ 599م) في ذلك أبياتا قال فيها:

«ومن مبلغ عني الوجيه رسالة

وإن كان لا تجـدي لديه الرسائل

تمذهبت للنعمان بعد ابن حنبل

وذلك لـمـا أعـوزتـك الـمـآكل

وما أخترت رأي الشافعي تدينا

ولكنهـا تهوى الذي هو حـاصل

وعما قليل أنت لا شك صـائر

إلى مالك فأفطن لما أنا قائل»(44)

كما لم يكن يُسمح للتدريس بالنظاميّة لغير أهل السنّة بدليل أنّ علي بن محمد الفصيحي (تـ516هـ) مدرّس النحو بهذه المدرسة طُرد منها عندما تبيّن أنّه شيعي (45).

هذا في ما يخصّ الروح الجديدة التي فرضتها سلطة الأعاجم تحت عباءة الخليفة العباسي الضعيف.

وهنا يستوقفنا أولئك الذين أوقفوا فكرهم لخدمة السلطة وأهدافها في محطات عدّة من تاريخنا وكانت أقلامهم وفتاويهم (46) لسانا ناطقا باسم الخليفة ظل الله في أرضه.

وما أخرجته النظاميات من مشائخ وقضاة ومفاتي مازالت أصداء فتاويهم ونصوصها معتمدة إلى الآن. والخطر ليس في دخول المشائخ للحقل السياسي إنما يكمن في توظيف هؤلاء "المساكين" لخدمة أغراض لا تخفى على أحد في عصرهم والمهم بالنسبة إليهم تقوية مؤسسة الحكم وعباءة الخليفة تغطّي الجميع.

وإذا كانت إحدى أهم ثمرات المدارس النظاميّة تمهيد الطريق وتسويته لسيادة المذهب الأشعري، فإنه كان من أبرز نجاحاتها الحدّ الكبير من نفوذ الفكر الشيعي بجميع مرجعياته.

ومن أبرز الذين تجنّدوا لهذا الغرض نذكر الغزالي (تـ 505هـ) الذي شنّ حربا شعواء على الشيعة عموما وعلى الخط الإسماعيلي على وجه التحديد وقد نعته/ وسمه بالـ "باطني" إذ يذكر أنه ألّف كتبا عدّة: أشهرها "فضائح الباطنيّة" الذي كلف بتأليفه في عام 487هـ/ 1094م من قبل الخليفة العباسي المستظهر بالله (أبو العباس أحمد 487-512هـ/ 1094-1118م)، حتى أنه سمى مؤلفه بـ "المستظهري" (47). وواضح من عنوان الكتاب أنه تنفيذ لأمر سياسي صرّح به الغزالي نفسه: "في تنفيذ أمر الخليفة امتثالا لأمر الله بطاعة ولي الأمر علاوة على أن المأمور به فيه دفاع عن الحق المبين"(48)، وهذا ما يؤكد لنا أن المفكر المسلم الأشعري العقيدة جنّد قلمه وفكره مناهضة للمجموعات الإسماعيلية في المجال الايراني باسم "الخليفة السنّي"(49).

ويُعدّ كتاب "المستظهري" المعروف بـ"فضائح الباطنية" المرجع الرئيس الذي اعتمده أصحاب أدبيات الملل والنحل بعد الغزالي(50).

ولا يخفى علينا دوافع الخلافة العباسية في جميع مراحلها من قوّة وضعف وانحدار أنها تعمل بكل إمكانياتها المادية والفكرية للتشنيع على معتقدات خصومها السياسيين منذ تأسيس الخلافة الفاطميّة، فمن بين التشنيعات الكثيرة زعموا أن الإسماعيليين لا يلتزمون تطبيق الشريعة لأنهم يقولون إنهم عثروا على سبيل للوصول إلى معانيها المستورة في الباطن، ومن هنا راحوا يشيرون إلى الإسماعيلية بالـ "الباطنيّة" بقصد الإساءة. إضافة إلى نعتهم بـ "الملاحدة"(51)، علما وأن الإسماعيلية في مراحلها النشأوية التزموا ممارسة الشرع السائد في المناطق التي عاشوا فيها.

ولم تُصَغْ قواعد الفقه الاسماعيلي إلا على يدي القاضي النعمان (تـ974م)(52) لذلك لا بد من التنبه إلى ما رسخته المدرسة النظامية بحرابة السلطة والحوافز لإطاراتها في التحامل على الآخر ضمن البيت الإسلامي الكبير.

فالباطنية حسب تعبير الغزالي هم أنفسهم المجموعات الإسماعيلية الايرانية المرتبطين بالحسن الصباح رفيق درب الخواجة نظام الملك الطوسي(53) وزير السلاجقة وعقلهم السياسي المدبر (54).

وبالعودة إلى الغزالي وإلى إشارته عن "الباطنية" وطعونه العقدية فيهم بسبب أمر عمليات خلافتي باستهدافهم وتشويه عورات مذهبهم واستخدامهم أشد العبارات النابية ضد إسماعيلية إيران، فإننا نجد هؤلاء يفضلون، ككل المجموعات تسميتهم بأحب الأسماء إليهم كأن تكون الإشارة إليهم بأصحاب "الدعوة الهادفة" أو "الدعوة الجديدة" باعتبار أن الدعوة القديمة تعني الإشارة إلى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية بالقاهرة.

فالدعوة الجديدة أصبحت حركة إسماعيلية تنسب إلى الابن الأكبر للخليفة الفاطمي المستنصر "نزار" لذلك سميت بالإسماعيلية النزارية وهي مستقلة عن الفاطميين وجرى تنظيمها بشكل شبه منفرد تحت قيادة الحسن الصباح (تـ518هـ/ 1124م)55.

وكان كتاب "المستظهري" قد كتب إبان الطور التكويني للحسن الصباح وقبيل وفاة الخليفة الفاطمي المستنصر (تـ 487هـ/ 1099م)، لذلك اعتبر الغزالي حراك الحسن الصباح امتدادا طبيعيا لفاطمي القاهرة في صراعها السياسي والمجالي على مناطق النفوذ الكبرى في قلب العالم الإسلامي، خاصّة وأن رقعة الخلافة الفاطمية اقتطعت منها أجزاء عدة، فانفصل الشمال الإفريقي وأعلن ولاءه المذهبي للعباسيين بقيادة آل زيري بإفريقية سنة 443هـ/ 1051م (56).

إضافة إلى ما ذكرناه من احتلال سلجوقي للحواضر الفاطمية ببلاد الشام فقد كانت لكلتا القوتين الإسلاميتين الأكبر طموحا بالهيمنة على مجمل أراضي "دار الإسلام".

واستند الفاطميون إلى سلطة إمامهم الخليفة الذي مثّل السلطتين الدينية والسياسية، بينما وضع السلاجقة أنفسهم تحت العباءة العباسية السوداء في بغداد بعد أن مددوا في أنفاس وجودها السياسي (57)، وهذه المنافسة حرّضت الغزالي ودفعته إلى إتّخاذ موقف المخاصمة والتحامل، فقد رأى في مجمل المشروع الإسماعيلي الشيعي للفاطميين ممثلا "للآخر بكلّيته" والذي لا مجال للصلح والإتفاق معه (58)، وشكل قول الإمام الشيعي بالسلطة والعصمة، تحديا لفرضيات التقليد السني "الأشعري" بحد ذاتها، وبالتالي المس بوجود فقهاء السنة(59).

والظاهر أن التحدي الكبير الذي واجه المنظومة الدعائية للسلاجقة ومفكريهم وعلى رأسهم الغزالي هو نظام الدعوة الفاطمي وإشراف قادة علماء. فالحسن الصباح عدوّ السلاجقة اللدود في المجال الايراني كان عالما في الأمور الدينية وإليه يعود الفضل في تأسيس مكتبة آلموت الضخمة، بل إن أغلب قلاع الإسماعيلية قد زودت بكتب مهمة وأدوات علمية (60) كما جدّد الحسن الصبّاح عقيدة التعليم بصورة أكثر تشددا في رسالة دينية لم يحالفها البقاء، لكنها اقتبست أو أحتفظ بأجزائها المبثوثة في المصادر(61)، وعلى يد الحسن الصباح أصبحت "عقيدة التعليم" هي التعليم المركزي للنزاريين الذين صاروا يُعرفون منذ تلك الفترة بإسم التعليمية(62).

يُعد عمل الحسن الصباح الفكري تحديا حقيقيا لمؤسسة التفكير الرسمية عند السنة الأشعرية، بما في ذلك نقضها لشرعية الخليفة العباسي.

وهذا ما دفع الغزالي إلى قيادة هجوم على الإسماعيليين وعلى عقيدتهم في التعليم(63). وقد جاءه الردّ من أحد إسماعيلية اليمن الداعي الوليد (64).

لقد وفرت عقيدة التعليم النزارية مجالا لإستقلالية السلطة التعليمية لكل إمام في عصره، الأساس والمرجع الكلامي لجميع التعاليم النزارية اللاحقة (65).

ووسع الإسماعيلية النزاريون رعايتهم للعلم لتشمل علماء من خارج جماعتهم، بمن في ذلك السنة الأشاعرة والإثنا عشريون، بل حتى من غير المسلمين. وقد وجد عدد كبير من مثل هؤلاء العلماء ملجأ لهم في الحصون والقلاع الخاضعة للنزارية ولا سيما عقب الغزو المغولي لمناطق آسيا الوسطى، وقد أفاد هؤلاء العلماء أنفسهم من مكتبات النزاريين ومن رعايتهم للعلم (66).

وإذا تأملنا "كتاب المستظهري"/ "فضائح الباطنية" فإننا نجد الغزالي قد أجبر على القيام بمناظرة فكرية تمت صياغتها بأسلوب المجادلات الكلاميّة، وهو أسلوب من النقاشات الذي وجدت منه صيغ مختلفة عديدة، فقد اشتملت عموما على تحليل وتفنيد مجادلات الخصم أو مزاعمه، بحيث يتم تفحص الصلاحية المنطقية للافتراضات التي بني عليها. وكتبت بالصيغة القديمة للحوار مع محاور مفترض(67).

ومما لا شك فيه، أن كتابات الغزالي كانت من أولها إلى آخرها متحاملة على الإسماعيليين.

بيد أن هذه المجابهة المتحاملة تخطت - ولا سيما "كتاب المستظهري" -، كونها مجرد مجابهة دفاعية أو استجابة لردة فعل، ولكن بالإمكان وصفها بـ "التفكير المعمق" في التحدي الإسماعيلي النزاري (التعليمي) (68).

وبغض النظر عن دوافع الغزالي الدينية والسياسية لجهده الفكري في مقارعة الإسماعيلية النزارية أو الباطنية كما نعتها هو للتشنيع بهم، فإننا نتوقف عند مجاملته للخليفة العباسي الذي اعتبره هو الخليفة والإمام الشرعي بإفراد الباب التاسع "في إقامة البراهين الشرعية على أنه الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله" (69)، ويعد هذا الرأي ضعيف في حق الغزالي نظرا إلى أن الخليفة المنادى بشرعيته مغلوب على أمره يسيطر عليه الغلمان والعساكر الترك ومع كل ذلك فإن النفس الحواري

المفترض الذي حاول الغزالي توخّيه ضد "الغير" يعد إيجابيا من ناحية استعماله جانبا تحليليا وفلسفيا بغض النظر عن مدى صحته أو عقلانيته، إلا أنه يعد إيجابيا في ظل سياسة التقتيل والإبادة والتحريق السلجوقية ورفضها للآخر أو لكل نفس سياسي مختلف "عن رأي الجماعة" الذي هو رأي المؤسسة الإسلامية الرسمية التي عملت طوال مراحل من تاريخنا على دحض وإضعاف حجج "الآخر" / " الغير".

وكل الروايات التي وصلتنا عن الخط الإسماعيلي في "آل موت" كانت صنيعة غرف النظامية ومشائخها وتسرب في المخيال الجمعي الإسلامي حتى أصبح حقيقة عن هذه الجماعات التي عرفت بـ "الحشاشين" في مراحل لاحقة.

الخــاتمــة :

إن ثقافة الإختلاف قدمت الكثير لبناء منظومة فكرية نقدية ارتقت بالعقل الإسلامي وأوجدت تنوعا جمعت بين «المقدس» و«المدنس»/«الدنيوي» لعب فيه العقل النقدي والعلمي والمؤسطر وبالطبع العقل الديني، وبحكم أن تاريخنا العربي الإسلامي مزج فيه الديني بالدنيوي والتصق هذا الثنائي بكل الأحداث والتطورات وما يفشل فيه العقل السياسي ينجح فيه العقل الديني خاصة في «العلاقات الغيرية». فكم من دماء أريقت لأسباب طائفية وعقدية فقصّة خلق القرآن في العصر الذهبي للعباسيين أفاضت بحارا من الدماء وقتل فيها أعلام شوامخ، وربما تكون من الموبقات التي لا تغتفر أن يظم العقل السياسي العقل العلمي ورجال الفكر تحت عباءته لشرعنة أعماله وكانت الحوافز محرضا على تبديل ولاءاتهم المذهبية، كما لعب السيف دورا في إلغاء الآخر وفرض «غيرية» جديدة تحاكي سلطة الخلائف، وفي المجمل وكمحاولة للإنصاف ورد الإعتبار لا بد لنا من قراءة أخرى أكثر تأنّ للتاريخ الإسلامي إن لم ندع إلى إعادة كتابته وتبيان أدوار الأغيار في بناء منظومة فكرية أعطت للحراك الفكري مكانته فوصلتنا أدبيات كانت أروع ما يكون في روح قبول الآخر وحجاجه وكذلك رفضه.

ولكن يبقى سيف السلاجقة والنظاميات من يعيق ذلك التواصل مع الآخر، إضافة إلى سيطرة روح الأنانية ونرجسية الفشل والتبرير على العقل المهمش بين سلطة العمائم وسيف السلطان.

الهوامش والإحالات

1) لا بد من التنبيه أن مصطلح «عقل» هو مفهوم واسع ويمكن أن يُستخدم في عدّة جوانب معرفية، فيمكن أن نتحدث عن عقل سياسي كما يمكن أن نتحدث عن عقل أخلاقي أو علمي أو غيرها. ويمكن الإستفادة في هذا السياق من أعمال محمد عابد الجابري وشتى بحوثه في مجال العقل العربي.

2) لا بدّ كذلك أن نحتاط من استعمال مصطلح «أغيار» فلطالما استعمل في البحوث الدينية ذات الصلة بالديانة اليهودية. ولكن لا بأس أن نستعمله في إطار بحثنا هذا للإثراء ولتوضيح فكرتنا.

3) تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم، فيفري (1991) ماجستير في الفلسفة الإسلامية، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، 1995، علما أن النص المؤلف في جوانب من الموضوعية في التعامل مع الغير أكثر من مقدمة المحقق في إقصائه للآخر إضافة إلى ردوده التكفيرية وإتهامه المذاهب الأخرى بالنفاق وأن إسلامهم كانت بغرض إسقاط جزية الرأس عنهم، راجع صفحات المقدمة ضمن الكتاب.

4) ينبغي أن يعلم القارئ أنّ هذا البحث هو محاولة لبداية بحوث أخرى في المجال، أو هو مساءلة تمسّ ثقافة الإختلاف من زاوية معيّنة لم يقع التطرّق لخلفياتها وخصائصها كما يجب.

5) لا يقتصر على الاختلاف بين مذهب وآخر وإنّما يخترق صلب المذهب نفسه.

6) نانجي (عظيم)، «رسم للذات وللآخرين: منظور إسماعيلي لتاريخ الأديان»، ضمن كتاب الإسماعيليون في العصر الوسيط، جمع د. فرهاد دفتري، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى، دمشق، 1999، ص156.

7) Walker, Paul, E, Early Philosophical Shiism : The Ismaili Neoplatonism of Abu Y'aqub al-Sijistani, Cambridge, 1993, PP 363-.

8) Poonawala (Ismail.K), Biobibliography of Ismaili Literature, Malibu : Undena Publications, 1977, PP 40 – 43.

9) صديقي (محمد الناصر)، القرامطة من القرن الخامس الهجري، أطروحة دكتورا مرقونة بإشراف الأستاذة المتميّزة منيرة شابوتو الرمادي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2008، 2009، ج II، ص678.

10) صديقي (محمد الناصر)، القرامطة، جII ، ص678.

11) البستي، كشف الأسرار ونقد الأفكار، ضمن كتاب الاسماعيليون، تحقيق، د. عادل سالم العبد الجادر، الكويت، 2002، ص226.

12) Poonawala Ismail.K, Biobibliographie, PP, 94102-.

13) السجستاني، كتاب الإفتخار، تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوالا، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، 2000، ص-15ص16.

14) كتاب الرياض، تحقيق وتقديم، دار الثقافة، بيروت/ لبنان، 1960، ص-213ص230.

15) صدّيقي (محمد الناصر)، «الردود الدرزية على النُصيرية»، ملتقى حوار الثقافات الرابع، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس، أفريل 2011، ص-2ص3.

16) مؤلف مجهول، رسائل إخوان الصفاء، دار صادر، بيروت/ لبنان، 1376هـ/ 1957م، مIV، ص41.

17) Aguide TO Ismalil literature , p 49

18) هذه المراسلات موجودة في المجلس 13 من المجلد 6 (المائة السادسة) و أخرجها ياقوت الحموي، معجم الأدباء، المجلد 3 ص 176 – 213 و قد ترجمها و حللها

Margoliouth (D.S), "Abul – Ala al Mari correspondence on vegetariansim", JRAS (1902) , pp 289-332; Nicholson (R.A), Studies in Islamic poetry , Cambridge 1921-pp134136-

19) « Abul – alaal – mararris »p 290

20) راجع تحقيق محمد كامل حسين، ديوان المؤيد في الدين ص 64

21) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي، جمع وتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية - القاهرة / مصر ، 1349 ص 33

22) DAFTARY (farhad) , the ismailis , thier history and doctrines, Cambridge university press, 1990, pp 213214-.

23) معجم الأدباء ، ج 3 ص 118

24) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص 33 – ص38

25) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ص 34

26) المؤيد في الدين، المجالس المؤيدية، تحقيق محمد كامل حسين، طبع دار الفكر العربي، القاهرة/ مصر، ج2، ص93

27) وقد جرى تخليد هذا الانتصار في قصيدة للمؤيد الديوان ص 281 ابن العديم ، زبدة الحلب ج 1 ص 228 - ص 233 52
Daftary (F), op.cit،pp213214- :

28) المجالس المؤيدية، ج 2 ص 93؛ بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ص -34ص35

29) المؤيد في الدين، المجالس المؤيدية، ج 2 ص 93

30) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي، ص 34

31) المؤيد في الدين، المجالس المؤيدية، ج 2، ص 93

32) بين ابي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص 5 -ص8

33) بين ابي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي، ص 5.

34) بين ابي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي، ص -9 ص 18

35) بين ابي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي، ص 5

36) بين ابي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي، ص -25ص 32

37) بين ابي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي، ص 32 .

38) بين ابي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص -33ص 38

39) راجع اراء ابي الفداء، المختصر في أخبار البشر، مكتبه المثنى بغداد / العراق، (د.ت) المجلد الأول، الجزء الثاني ، ص -176ص 177 .

40) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، تحقيق آمدروز، بيروت/لبنان، 1908م، ص108؛ صدّيقي (محمد الناصر)، القرامطة، جII، ص737.

41) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت/لبنان، 1969-1972م، جVII، ص157.

42) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن/الهند، ط،I 1359هـ، ج 9، ص66.

43) ابن الجوزي، المنتظم، ج9، ص251.

44) ابن دبيثي(عبد الله محمد بن سعيد تـ 637هـ)، ذيل تاريخ مدينة السلام، بغداد، تحقيق بشار عوّاد، بغداد/ العراق، 1974، (ترجمة الشاعر محمد بن أحمد رقم 49)، المجلد الأول، ص137.

45) ياقوت الحموي (تـ626هـ)، معجم الأدباء، مطبعة دار المأمون، القاهرة/ مصر، 1936م، ج15، ص66 وما بعدها.

46) من المفارقات العجيبة الغريبة أن عدد المشائخ ومن أُجيزت له الفُتيا، حرموا ومنعوا وحللوا كما يريد السلطان حتى أصبحنا نتكلم عن مظاهرة ضد ولي الأمر حراما تؤدي بصاحبها إلى النار، وعلى لسان هؤلاء نسمع تحليل للتظاهر في أمصار وبلدان أخرى خدمة لمشروع خطط له الآخر بعناية ووظّف رجال الدين لخدمته، بل أغرب ما سمعنا فتاوى تجيز الاستعانة بغير المسلم في محاربة المسلم. إلخ. . . فالمثقف لم يكن مستقلاً فكريًا بل كان تحت وطأة السلطة لا سيما السياسية منها.

47) نشر هذا الكتاب تحت هذا العنوان في القاهرة، 1383هـ/ 1964م، راجع صدّيقي (محمد الناصر)، القرامطة، جI، ص8.

48) راجع الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمان بدوي، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة/ مصر، 1383هـ/ 1964م، ص4.

49) ميثا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون: العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط، دار الساقي بالإشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، 2005، ص40.

50) راجع صدّيقي(محمد الناصر)، القرامطة، جI، ص8.

51) دفتري(فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، ومعهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، 2008م، ص250.

52) دفتري(فرهاد)، المرجع نفسه، ص250.

53) أغتيل سنة 485هـ/ 1092م على يد أحد فدائيي إسماعيلية آلموت بسبب سياسته تجاههم، راجع في ذلك، نظام الملك الطوسي، سياسة-نامه (أو سير الملوك)، تحقيق الدكتور يوسف حسين بكار، دار الثقافة، الدوحة/ قطر، 1407هـ/ 1987م، المقدمة ص22؛

Bowen(Harold) and Bosworth(c.e), « Nizam al-Mulk », EI2, vol VIII, PP 69 - 73

54) وبسبب حادثة الإغتيال تبنى السلاجقة وقضاتهم الأشاعرة حملة مذابح وتحريق للإسماعيليين على نطاق واسع حتى أصبحت هذه المجازر ممارسة تقليدية في العديد من المراكز الحضرية الكبرى، ابن خلكان، وفيات الأعيان، جI، ص365.

55) دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، دار الينابيع، دمشق، 1995، جIII، ص34.

56) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ليدن 1948م، جI، ص280؛ بوعقادة (عبد القادر)، «التحول المذهبي في العهد الصنهاجي-الحمادي الزيري - وأثره على بلاد المغرب الأوسط»، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، الإمارات العربية المتحدة، السنة 19، العدد 74، رجب 1432هـ/جوان2011م، ص-6ص18.

57) ومن المفارقات العجيبة الغريبة أن التنافس المبطن بالمذهبيات بين القوى المهيمنة في العالم الإسلامي تكرر عدة مرات من تاريخنا بين الصفويين والعثمانيين وحاليا التنافس الإستراتيجي بين إيران وتركيا وكلاهما تحمل مشروعا لا تخفى أهدافه على أحد، بينما نجد ما يسمّى بـ«الكيانات العربية» تتنازل تدريجيا وبتساهل ملفت عن قواها النائمة.

58) نلمس في بعض الإعلام العربي مواقف لبعض المشائخ ممن يقبل التواصل مع العدو ويرفض حتى الحوار أو المناظرة مع الخط المذهبي المعارض في الإسلام.

59) ميثا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص43.

60) دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط، ص253.

61) دفتري (فرهاد)، المرجع نفسه، ص254.

62) الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق محمد علي قطب، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت/لبنان، 1421هـ/ 2000م، ص25.

63) الغزالي، فضائح الباطنية، ص-73ص119.

64) دافع الباطل، تحقيق مصطفى غالب، بيروت/ لبنان، 1982م.

65) دفتري(فرهاد)، المناهج والأعراف العقلانيّة في الإسلام، دار السّاقي ومعهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، 2004، ص-141ص174.

66) دفتري(فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، ص-255ص256.

67) ميثا(فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص46.

68) ميثا(فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص47.

69) الغزالي، فضائح الباطنية، ص 153.

إشكاليــات الهجـرة إلى أوروبـا وتحدّياتـها

عبدالله تركماني/باحث سوري مقيم بتونس

الهجرة ظاهرة تاريخية ساهمت في إعمار الأرض، وهي تلعب دوراً هاماً في تلاقي مجموعات بشرية متنوعة الثقافات، مما يسمح بالتلاقح الثقافي وبناء حضارة إنسانية مشتركة، وهي ميدان عملي لقياس مدى شيوع « ثقافة الاختلاف ». وهكذا أضحت الهجرة جزءاً من الظواهر الدولية الكبرى، حيث تعولمت بسرعة كبيرة لتصل إلى 200 مليون مهاجر في العالم مقابل 120 مليوناً في العام 1995 و77 مليوناً في العام 1965، أي أنّ العدد تضاعف مرتين ونصف المرة في أربعين عاماً.

ولا يقلّل من طموح التلاقح الثقافي كون الهجرة، في المرحلة التاريخية المعاصرة، ذات اتجاه واحد، بسبب الأوضاع السيئة في مناطق كثيرة من الدول النامية، ولانعدام التوازن في العالم. وفي هذا الإطار تفاقمت مشكلة الهجرة، خاصة من الشمال الأفريقي بوابة الجنوب الفقير إلى أوروبا غير الراغبة في استقبال المزيد من المهاجرين، بعد أن كانت في حاجة ماسة إلى اليد العاملة المهاجرة لإعادة إعمارها بعد الحرب العالمية الثانية.

إنّ الهجرة مشكلة من جهة، وفرصة من جهة أخرى، وهي تشكل ظاهرة مجتمعية في بلدان جنوب البحر المتوسط ورهاناً رئيسياً في العلاقات بين ضفتيه. إذ أصبح موضوع الهجرة نحو أوروبا يحظى بأهمية كبرى ضمن مختلف الدراسات الأكاديمية واللقاءات الدولية، ويشكل محوراً أساسياً للعديد من الاتفاقيات الثنائية والجماعية بين الدول، وقد أسهمت في ذلك التحولات الدولية المتسارعة المرتبطة بعولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة والقيم.

فكيف نقرأ هذه الظاهرة ؟ وكيف نعيد تفكيك عناصرها ؟ وكيف نفهم أسئلتها المتعددة والمتشابكة ؟ وما هي علاقتها بـ « ثقافة الاختلاف » ؟

الهجرة غير القانونية :

إنّ الهجرة السرية صارت اليوم من أكثر الأسئلة في المشهد الأورو - متوسطي، إذ تذكر المصادر الرسمية أنّ نحو 500 ألف مهاجر يدخلون سنوياً إلى دول الاتحاد الأوروبي بشكل غير شرعي، ويتواجد فيها حالياً ما يزيد على ثلاثة ملايين مهاجر غير شرعي. وهي تعد السؤال الأكثر إرباكاً للحسابات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في ضفتي المتوسط،

فما من لقاء حكومي أو غير حكومي بين الضفتين إلا وتلقي الهجرة السرية بظلالها عليه، وفي ذلك مؤشر مباشر على حساسية الموضوع وقوته الرمزية والمادية في صياغة السياسات المستقبلية وبناء العلاقات الثنائية.

وفي الواقع، تُعد الهجرة غير الشرعية مشكلة حقيقية، وتحتاج الدول، من جهة، إلى المزيد من التعاون في جهودها لوقف تلك الهجرة، لاسيما في اتخاذ إجراءات صارمة ضد المهربين والمتاجرين، حيث تقوم شبكات الجريمة المنظمة باستغلال الضعفاء، وتخريب سيادة القانون. ومن جهة أخرى، إلى حماية المهاجرين ومعاملتهم طبقا للقانون الدولي الإنساني.

أسباب الهجرة

ثمة عوامل عديدة تقف خلف تفاقم ظاهرة الهجرة الدولية: الخلل الكبير في توزيع الثروة العالمية، وفي البنية الديمغرافية لعالمي الشمال والجنوب، فمن جهة بلدان غنية تعاني من ضعف وكهولة في الشمال، ومن جهة أخرى بلدان فقيرة تشهد دينامية ديمغرافية لافتة في الجنوب.

إنّ جوهر المشكل يكمن، بالأساس، في الهوة الكبرى بين الشمال الغني والجنوب الفقير. حيث تستقطب أوروبا الموحدة أفواج المهاجرين، ليس فقط من بلدان جنوب وشرق المتوسط ولكن من أفريقيا جنوب الصحراء والشرق الأوسط. حيث تعتبر بلدان الشمال قوة جذب موضوعية، لأنّ مداخيل العمل أضعاف نظيراتها في الضفة الجنوبية. وفضلاً عن ذلك، فإنّ في بلدان الشمال طلباً متزايداً على اليد العاملة السرية، حيث يفضل العديد من المشتغلين في القطاع الخاص الأوروبي قوة اليد العاملة المهاجرة بطرق غير قانونية، لأنها أرخص وغير مكلفة فيما يتعلق بالضمانات الاجتماعية.

وفي الواقع، تعود أسباب هذه الهجرات إلى مجموعة أسباب، من أهمها:

1 - يجدر بنا أن نضع القضية في إطار الوضع الدولي الراهن، حيث تسود الفوارق الاقتصادية بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية، وتتدهور الأوضاع الأمنية والاقتصادية في العديد من مناطق الجنوب بعد أن تتعثر مشاريع التنمية، ويزداد البؤس، وتتواجد أنظمة دكتاتورية، وتوجد قضايا أقليات ونزاعات إقليمية، إلى جانب انتشار الفقر والبطالة وحدوث الكثير من الكوارث الطبيعية المتمثلة في الزلازل والفيضانات والجفاف.

2 - عصر العولمة، فكيف يكون مستغرباً أن تتزايد الأسفار في كل الاتجاهات ولا تتطور في اتجاه أوروبا ؟ وكيف يكون طبيعياً أن تنتقل البضائع ورؤوس الأموال ويُمنع البشر من حق التنقل ؟ وكيف يمكن أن ينتشر التعليم وتنفتح الفضاءات الثقافية على بعضها البعض من دون أن يتجه الناس إلى الالتقاء والتعارف ؟

القلق الأوروبي والمسؤولية :

هناك قلق متزايد في دول الاتحاد الأوروبي من آلاف المهاجرين الذين يعبرون البحر المتوسط ليتسللوا إلى أوروبا بطريقة غير مشروعة. وتفيد استطلاعات الرأي أنّ ظاهرة العداء للأجانب في ارتفاع مستمر في أوروبا، لسببين رئيسيين : أولهما، كثرة الأخبار السلبية حول الهجرة السرية والتوظيف السياسي لها من طرف بعض الأحزاب اليمينية المتطرفة. وثانيهما، الأحكام المسبقة لبعض الأوروبيين عن جيرانهم الجنوبيين المرتبطة بمآسي التاريخ المشترك والتي تتغذى يومياً من المشاكل الثنائية أو من التورط في الإجرام المنظم والإرهاب. إذ يرى أغلب الرأي العام الأوروبي أنّ تجمعات المهاجرين قد أنتجت « غيتوات» معزولة، وبؤر تطرف هامشية رافضة للمجتمعات التي تعيش فيها، وتحقد عليها، بل ومستعدة للتآمر ضدها وضد

سكانها الأبرياء. لذلك، يلحظ الآن بروز نزعة فقدت ثقتها بنظرية التعددية الثقافية، وصارت تدعو علانية لصهر المهاجرين والجاليات في هوية البلد المضيف، فإما أن يتبنوها ويحترموها أو يغادروا تلك البلدان.

ولعل " الورقة الخضراء " التي أصدرها المجلس الأوروبي في 11 يناير/كانون الثاني 2005 تبين أوجه القصور في الرؤية الأوروبية، إذ تتضمن الورقة الخطوط العامة لسياسات الاتحاد الأوروبي تجاه الهجرة، غير أنها لم تتحدث - في واقع الأمر - سوى عن العمالة الشرعية المهاجرة، التي يحتاج إليها السوق الأوروبي لأسباب كثيرة بعضها اقتصادي وبعضها الآخر يتعلق بالطبيعة الديمغرافية لدول الاتحاد وتركيبة السكان ونسبتهم. وفي حين تولي الورقة اهتماماً كبيراً لاحتياجات وأولويات سوق العمل الأوروبي فإنها لا تشير إلى أسباب ودوافع الهجرة من دول الجنوب إلى أوروبا.

إضافة إلى أنّ غالبية المشروعات التي طُرحت لـ " مكافحة " الهجرة غير الشرعية تركز على الجانب الأمني، فمثلاً مشروع إنشاء معسكرات لاحتجاز طالبي اللجوء والمهاجرين غير الشرعيين على شواطئ الدول المغاربية، وغير ذلك من برامج الدعم المالي والتقني لحكومات هذه الدول لحراسة الحدود البحرية والبرية، وكذلك للحد من العبور بشكل غير شرعي.

ومما لاشك فيه أنّ حكومات البلدان التي ينطلق منها المهاجرون تتحمل مسؤولية أساسية عن مأساة المهاجرين، إذ أنّ إخفاق أنماط التنمية التي انتهجتها وعجزها عن تحديث مجتمعاتها وتأمين الحياة الكريمة لأبنائها هي الأسباب الكامنة وراء الإصرار على الهجرة بأي ثمن ومجابهة مخاطر الموت عطشاً أو غرقاً. كذلك أفرزت أزمة النظام التعليمي عشرات الآلاف من الشباب العاطلين الذين يعيشون قسوة التهميش ومرارة الضياع فيفضلون أي « حل » على البقاء في ذل البطالة.

ولأنّ المسؤولية مشتركة يجدر بحكومات الطرفين أن تنخرط في مجالات التعاون التالية:

- نظراً لمعاناة دول جنوب البحر المتوسط من الهجرة غير الشرعية كدول عبور ودول إقامة غير شرعية، شأنها شأن الدول الأوروبية، فمن الضروري التعاون كشركاء متكاملين، للتعاطي المجدي مع الهجرة غير الشرعية.
- ضرورة التوفيق بين متطلبات الهجرة الشرعية (التأشيرة، التجمع العائلي) ومكافحة الهجرة غير الشرعية.
- تعزيز مكافحة عصابات وشبكات تهريب المهاجرين بجهود أمنية مشتركة بين الدول المعنية.

ازدواجية الخطاب الأوروبي:

إنّ الدول الأوروبية، التي تتحدث عن احترام حقوق الإنسان وضرورة تكريسها واقعياً وكونياً، هي ذاتها التي تجهز على الحق في التنقل الذي تنادي المواثيق والعهود الدولية به، وهي التي تنتهك الحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمهاجرين المتواجدين فوق أراضيها، وهي التي تجعل منهم مواطنين من الدرجة الثانية بامتهان كرامتهم وتمريغها في وحل التمييز العنصري. بالرغم من أنّ البند 13 للإعلان العالمي لحقوق الإنسان ينص على « حق أي شخص في اختيار مكان إقامته وحرية التنقل داخل أي بلد يشاء»، كما يؤكد على أنّ «لكل شخص الحق في مغادرة أي بلد والعودة إلى بلده الأصلي».

وهكذا، يتم التعاطي مع ظاهرة الهجرة بطرق متناقضة: ففي الشمال، الذي يعاني من أزمة ديمغرافية ومن كهولة السكان، تنظر الاقتصاديات الليبرالية بإيجابية إلى حركة الناس والرساميل والسلع والخدمات والتعبيرات الثقافية، وتتنافس على جذب النخب والأدمغة من الجنوب. كما ترى الهجرة

ظاهرة صحية ومصدر ثروة وتنوع ودينامية اجتماعية واقتصادية، وكفرصة للبلدان الفقيرة التي تصل إليها العملات الصعبة من الشمال لتحل جزءاً من مشكلاتها الاقتصادية. في حين أنّ بعض القادة السياسيين وقسماً من الرأي العام ينظرون إلى المهاجرين كمصدر تهديد فيندّدون بـ « الغزو الصامت » لبلادهم، ويدعمون سياسات مراقبة وردع وقمع المهاجرين، لاسيما غير الشرعيين منهم. وقد نمت ظاهرة اليمين المتطرف المعادي للأجانب عموماً والمهاجرين من الجنوب على وجه الخصوص في بعض الدول الأوروبية، حيث تتكرر الاعتداءات على هؤلاء إلى درجة أنّ مسألة الهجرة باتت في قلب النقاش العام، وفي صلب البرامج الانتخابية ووعود المرشحين.

إنّ التصدي للهجرة غير الشرعية ليست مسؤولية بلدان الجنوب وحدها، التي لا يمكنها بمفردها حراسة الحوض المتوسطي من التسللات التي لم يعد أبطالها من سكان بلدان المنطقة فقط، بل إنها أساساً من أوكد مسؤوليات البلدان الأوروبية التي تنصلت أو كادت من دورها التنموي تجاه بلدان الجنوب واتجهت إلى البلدان حديثة الانتماء إلى الاتحاد الأوروبي.

كما أنّ معالجة ملف الهجرة لا يمكن أن تكون معالجة أمنية تلاحق المتسللين وتعتقلهم، بل يجب أن تنبع من حوار شامل ومن مقاربة تضامنية وإنسانية، تسمح بحرية تنقل الأشخاص والتبادل الإنساني، حتى لا تظل العلاقات بين الشمال والجنوب حبيسة التبادل التجاري والسلعي.

سوسيولوجيا الهجرة والاندماج الاجتماعي :

إنّ عملية إقامة المهاجرين واندماجهم الاجتماعي والسياسي لا تناظر أي أنموذج وحيد صالح في كل زمان، بل هناك صيغ متنوعة على قاعدة التبدلات التاريخية التي شهدها العالم منذ بدايات تسعينيات القرن العشرين، الأمر الذي يستدعي بالتالي أجوبة مغايرة. إذ تؤكد التحليلات المعمقة، بالاعتماد على النقاشات الدائرة في إطار « سوسيولوجيا الهجرة»، بأنّ العالم قد دخل - أكثر من أي وقت مضى - في عصر الهجرات الدولية، حيث أنّ العولمة بمثابة « سبب » و « نتيجة » لهذه الهجرات.

حيث يبدو واضحاً أنّ أنموذج الهجرة الأمريكي يختلف عن نظيره الأوروبي في كونه ينأى عن التوجيه وإسداء النصائح، ولا يتدخل في طريقة عيش المهاجرين، وهو بالإضافة إلى ذلك يكفل درجة كبيرة من الانفتاح والحرية لكل من يبدي استعداداً لاحترام القانون والتمسك بالمبادئ الوطنية الأمريكية.

إنّ الإشكالية تُطرح عندما يتعلق الأمر بكتل بشرية كثيفة تملأ الفضاء الأوروبي، وتصبح مطالبة بحقها في الاختلاف الثقافي، الذي ينعكس في الملبس والمأكل والعادات وإقامة مراكز العبادة، أي حينما يتعلق الأمر بالمظهر الخارجي لوجود التنوع الثقافي المقبول نظرياً، ولكنه يستقطب الانتباه بل يحث على التحرك المضاد، على حساب القيم الديمقراطية المعمول بها في أوروبا.

إنّ الأمر يتطلب نشوء ثقافة جديدة، تقبل الأجنبي المستقر، لتحل محل ثقافة البلد ذي اللسان الواحد، والدين الواحد، واللون الواحد، أي " المواطنة الثقافية "، التي تعني حق الجماعات الفرعية والأقليات في الاحتفاظ بهويتها الثقافية الخاصة حتى لا يتم احتواؤها ودمجها قسراً في الثقافة العامة الرسمية السائدة في المجتمع، وبما يفتح الأفق أمام انتشار " ثقافة الاختلاف "، بشرط ألا يترتب على ذلك عدم المشاركة بشكل إيجابي وفعال في مختلف أنشطة الحياة والالتزام التام بالقوانين والقواعد الأساسية المنظمة للحياة العامة في الدولة. والمهم هنا، فيما يتعلق بـ " المواطنة الثقافية "، هو أنّ الاعتراف بهذا التميّز الثقافي وقبوله واحترامه قد يكون عاملاً إيجابياً في إثراء الثقافة الوطنية، كما قد يحل كثيراً من المشكلات الاجتماعية التي تعانيها المجتمعات الأوروبية من

الأعداد المتزايدة التي تفد إليها من الخارج، والتي تنتمي إلى ثقافات مختلفة تريد الاحتفاظ بها إلى جانب تمتعها بحقوق والتزامات المواطنة السياسية.

الإشكالية الديمغرافية :

تنشغل خواطر الأوربيين بتقرير نُشر في سنة 2001، يبين أنّ الأقطار الأوربية تحتاج في أفق سنة 2050 إلى ما لا يقل عن 400 مليون مهاجر، لتغطية النقص المتزايد في سواعد العمل في أوربا، تبعا للتطور المحتمل للبنية الديمغرافية. فبحلول عام 2020 سيكون أكثر من خمس السكان في بلدان الاتحاد الأوروبي فوق سن الـ 65 وفي هذه الحالة من سيشتغل ويشارك في تغطية صندوق الضمان الاجتماعي والشيخوخة بأجره ؟ دون شك لن تكون لدى أوروبا الأيدي العاملة الكافية لضمان ذلك، فيصبح التفتح على شباب دول الجنوب أمراً لا مفر منه.

وبحسب المؤتمر السنوي لمعهد إدارة النظم والموارد البشرية التابع لجامعة "برن" السويسرية، الذي اختتم أعماله في أوائل سبتمبر/أيلول 2009، يبلغ من تتراوح أعمارهم بين 60 و65 سنة في أوروبا 47 % من الطاقات العاملة، في حين أنّ نسبة الشريحة العمرية بين 25 و39 سنة لا تتجاوز 15.5 %، ما يعني أنّ الرعيل الأول المشارف على مرحلة التقاعد لن تعوضه الأجيال الشابة.

ومن جهة أخرى، تحت عنوان " خمس الاتحاد الأوروبي سوف يكون مسلماً في العام 2050 "، قالت صحيفة " الصنداي تلغراف " البريطانية، في 9 أغسطس/آب 2009، أنّ تحقيقاً أجرته توصل إلى توقعات مفادها أنّ نسبة المسلمين في كل من بريطانيا وإسبانيا وهولندا ستصبح أعلى مما هي عليه الآن خلال فترة وجيزة من الزمن. وأشارت الصحيفة إلى أنّ نسبة المسلمين في دول الاتحاد الأوروبي الـ27 كانت 5 % من إجمالي عدد السكان العام الماضي.

لكنّ معدلات الهجرة المتزايدة من الدول الإسلامية، ومعدلات الولادة المنخفضة بين السكان الأوروبيين الأصليين، تعني أنّ نسبة المسلمين في هذه الدول ستصل في العام 2050 إلى 20 %، وذلك وفقاً لتوقعات الخبراء والمحللين.

وفي الواقع، بقدر ما قد تساعد الهجرة على ازدهار الاقتصاد الأوروبي وتعديل الميزان الديمغرافي، فإنها ستساهم في تنمية دول الجنوب، لكنّ بعض الأطراف الأوروبية اليمينية، لا تتحمس لفكرة جلب عمالة عربية أو مسلمة، وهي تفضل عليها العمالة الأوروبية الشرقية، لأسباب تاريخية ودينية.

إدارة الهجرة – الحلول :

الأمل في القضاء على ظاهرة الهجرة غير الشرعية والاتجار بالعمالة سيكون ضعيفاً إذا لم يتم القضاء على كل الظروف الرئيسية التي تتسبب في الهجرة، إذ أنّ اتخاذ خطوات للحد من البطالة والحد من القصور في التنمية هي السبيل الوحيد للتعاطي المجدي مع المشكلة. ومن ثم فإنه يتعين على الاتحاد الأوروبي أن يخط استراتيجيات للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في دول الجنوب، عبر الدعم المالي والتقني لأجل توفير فرص عمل ودخول مناسبة في هذه الدول. وعلى جانب آخر، لابد من توفير الموارد لتحقيق استراتيجيات الحد من الفقر، وإنجاز التنمية المستدامة، وتشجيع الاستثمار المباشر في دول الجنوب. مما يتطلب ضرورة تحسين التشريعات الخاصة بحقوق العمال، بحيث تكون أكثر اتساقاً مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، التي ينبغي أن تكون عنصراً رئيسياً في المناقشات حول مسألة الهجرة، كما ينبغي تضمينها في الاستراتيجيات الموضوعة من أجل إدارة مسألة الهجرة.

ومن المؤكد أنّ إدارة الهجرة بنجاعة تتطلب فتح الأبواب وتكاثف الجهود على المستوى الدولي، وأن تعمل كل دولة أوروبية على « إدماج » القادمين في

مجتمعاتهم الجديدة. ولن تتمكن أوروبا من ضمان إثراء مجتمعاتها المضيفة، أكثر من زعزعة استقرارها، إلا من خلال استراتيجية بعيدة النظر لإدماج وتفهم الخصوصيات الثقافية للمهاجرين والإيمان الفعلي بـ « ثقافة الاختلاف ».

غير أنّ ذلك لا يعني نجاح النماذج التي تصر على الإدماج القسري لمهاجريها مثل فرنسا الساعية إلى محو الفوارق الثقافية بين مواطنيها، رغم اختلاف أصولهم ودياناتهم بإصرارها على ثقافة جامعة يصوغها المجتمع الفرنسي، والحال أنّ ذلك الأنموذج فشل في تحقيق اندماج حقيقي كما دلت على ذلك الأحداث الأمنية التي تشهدها المدن الفرنسية بين الفينة والأخرى.

فإذا كانت دول الاستقبال تبقي المهاجرين في حالة حرمان وتهميش كاملين وإقصاء ثقافي واجتماعي، وفي عزلة نفسية، وحالة ضنك اقتصادي، فإنّ مثل هذه الأوضاع يمكن أن تساعد على ظهور أشياء مكروهة.

وهكذا، يعتبر منهج التعامل مع تحديات الهجرة من أكبر الاختبارات الماثلة أمام الاتحاد الأوروبي الموسع خلال الأعوام والعقود القادمة. ففي حال تمكنت المجتمعات الأوروبية من التعاطي مع هذا التحدي بإيجابية، فإنّ الهجرة سوف تثري هذه المجتمعات وتزيدها قوة.

إنّ الحضور الكثيف لإشكاليات وأسئلة الهجرة يؤكد بأنّ الحاجة ما زالت ملحة إلى مقاربة أكثر إجرائية وأكثر عدالة في التعاطي مع دواعيها المباشرة ونتائجها الكارثية، فغياب هذه المقاربة الناجعة هو الذي يساهم فعلاً في استفحالها وتنامي درجاتها في أوروبا.

إنّ التدبير العقلاني لمسألة الهجرة يتطلب تبنّي مقاربة جديدة تستجلي العلاقات القائمة بين الهجرة والتنمية، إذ يمكن تقييم الدعم الذي تقدمه الهجرة الجنوبية لاقتصاديات بلدان الشمال على المستويين الديمغرافي والاقتصادي، كما هي تساعد على التقليل من البطالة في الدول المصدرة للعمالة، وتوفير بعض العملة الصعبة التي يمكن استثمارها في البلدان النامية. وفيما يتعلق بالهجرة والتنمية المشتركة يجب دراسة أسباب تيارات الهجرة ووسائل التدخل الممكنة في المناطق الفقيرة وتعزيز الظروف المناسبة لتمكين المهاجرين من القيام بدورهم في تنمية بلدانهم الأصلية، لاسيما من خلال الإقبال على الادخار والاستثمار إلى جانب تطوير نقل التكنولوجيات وتبادل الكفاءات بين بلدان الشمال والجنوب.

وإذا كان يحق لكل البلدان اتخاذ القرارات بشأن قبول المهاجرين، لكن من غير الحكمة أن تغلق البلدان الغنية أبوابها أمامهم. فذلك لن يؤثر على آفاقها الاقتصادية والاجتماعية البعيدة الأمد فحسب، بل سيدفع بأعداد أكبر من فقراء الجنوب لاختراق حدودها من الأبواب الخلفية عن طريق السعي لطلب مساعدة المهربين، مما يعرّض المهاجرين - في أغلب الأحيان - للوفاة أو الإصابة أثناء العمليات السرية اليائسة على متن القوارب، والشاحنات، والقطارات والطائرات.

وأخيراً يمكن القول إنّ المقاربات المحكومة بالهاجس الأمني والتي أكدت الممارسة الميدانية عقمها وعجزها، ينبغي أن تتراجع لتفتح في المجال لتدابير ديمقراطية أكثر عمقاً وعقلانية، تعتمد الأخذ بالعدالة الاجتماعية ضمن أهدافها وممارساتها، بالشكل الذي يتيح اندماجاً حقيقياً لهؤلاء المهاجرين، ويسهم في تدبير اختلافاتهم العقائدية والثقافية، ويوفر لهم الشروط الموضوعية والضمانات اللازمة لتوفير عيش كريم، أسوة بباقي المواطنين الأوروبيين.

إنّ أوروبا تتحمل المسؤولية التاريخية والأخلاقية في ما يخص موضوع الهجرة، فقسط كبير من رفاهيتها وتقدمها ناتج عن فائض القيمة التاريخي الذي راكمته

إبان استعمارها المباشر لدول الجنوب، ولهذا لا يحق لها، وفق منطق الأشياء، أن تحمّل دول الجنوب مسؤولية حل مشكل يتجاوز إمكانياتها وطاقاتها.

إنّ إشكاليات الهجرة لن تجد حلاً جذرياً بسياسة القبضة الحديدية وتسييج الحدود، وإنما بتضافر جهود الشركاء من أجل إصلاحات جذرية وعميقة للأنظمة السياسية القائمة بالدول المصدرة للهجرة، وبرسم سياسة تنموية قادرة على إعادة الأمل وتوفير شروط الاستقرار التي تساعد على البقاء والتشبث بالموطن الأصلي. وفي انتظار أن يتحقق ذلك يتعين دوماً أن نتذكر بأنّ الهجرة كانت، على مدى التاريخ، عنصر مثاقفة وإثراء متبادل، ورافداً للوفاق بين الثقافات.

إنها حركات بشرية بحمولات إنسانية وثقافية، وذلك دعامة للشراكة وللتقدم والتقارب.

إنّ القراءة الهادئة لإشكاليات الهجرة، تفرض علينا الاعتراف بأنه إذا كان مطلوباً من الدول المستقبلة للهجرة احترام حقوق الإنسان، فإنه مطلوب أيضاً من الدول المصدرة للهجرة أن تنتبه لعطبها الداخلي الذي يستدعي إصلاح الهياكل والمؤسسات والبرامج والمخططات بخلق مناخ اجتماعي وسياسي جديد، ذلك أنّ الحل الداخلي يظل الأكثر فعالية عبر إعادة الاعتبار للشأن الاجتماعي بواسطة إنعاش فرص الشغل وتنشيط الاستثمار وتقليص التفاوتات الاجتماعية وتوسيع قاعدة المشاركة في الحياة السياسية.



حُسن الاستماع بما هو اعتراف بالآخر
دراسة في منزلة الاستماع وشروطه من خلال تصوّر الجاحظ

كمال الناغوتي /باحث، تونس

الاستماع إلى الآخر هو الاعتراف باختلافه وتمكينه من بيان البدائل الممكنة لنمط فكره وسلوكه باستجواب خياراته وحريته وهامش المناورة المتاح له. إن [الاستماع] أيضا يعطي من جديد الشخصَ إمكانية التفكير في مكانه داخل العلاقة الزوجية والأسرة والمجتمع... يمكن أن تعالج هذه العناصر التأسيسية للاستماع لا من خلال تحليل مضمون الخطاب، ولكن أيضا بتسليط الضوء على نوع العلاقات والروابط التي يبنيها الشخص مع محيطه والشخص الذي يستمع إليه.

جون بيير مارشان

مدخل :

يجد المطّلع على كتب الأدب العربية، نثرا وشعرا، احتفاء خاصا بالإصغاء إلى الآخر والاستماع إلى ما يقول، وقد أدرج المؤلفون هذا السلوك ضمن دائرة التأدب فعدّ من مكارم الأخلاق ودماثة صاحبها. فأغلب ما أثر عن أساطين الأدب والفقه وعلم الكلام وغيرها من حقول المعرفة العربية الإسلامية يكشف عن إيلائهم المستمع أهمية، فهو ليس مجرد موضوع يمارس عليه المتكلم سلطانه، وإنما اعتبر طرفا أساسيا قد يؤدي سلوكه إلى فساد عملية التواصل رغم سلامة كل الأركان الأخرى. فتأثيره لا يتحدد في تقاسمه والمتكلم اللغة بل يتجاوز ذلك في موقفه منه وردود فعله على ما يقال - فعلا أو قولا - لأنها تؤدي إلى نهايتين: إما تواصل الحديث وتمامه وإما إلى انقطاعه. وكل ذلك رهين أخلاق المخاطَب وأسلوبه في تلقي القول. قال معاذ بن سعد الأعور: «كنت جالساً عند عطاء بن أبي رباح، فحدّث رجل بحديث، فعرّضَ رجلٌ من القوم في حديثه، و قال: ما هذه الطباع ؟! إني لأسمع الحَديث من الرجل و أنا أعلم به، فأريه كأني لا أحسن شيئا» .وقال الحسن البصري: «إذا جالست فكن على أن تسمع أحرص منك على أن تقول، وتعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن القول، ولا تقطع على أحد حديثه». و قال المدائني: أوصى خالد بن يحيى ابنه فقال: «يا بُنيَّ، إذا حدَّثكَ جليسك حديثاً فأقبل عليه وأصغ إليه، ولا تقل: -قد سمعته، و إن كنت أحفظ منه. فإن ذلك يكسبك المحبة و الميلَ إليك». و قال ابنُ

المقفع: «إذا رأيتَ رجلاً يحدث حديثاً قد علمته أو يخبر خبراً قد سمعته، فلا تشارك فيه و لا تعقبه عليه حرصاً على أن يعلم الناس أنك قد علمتهُ، فإن ذلك خفةٌ وسوء أدب و سخف»ٌ و قال أيضا: «من الأخلاق التي أنت جديرٌ بتركها إذا حدّث الرجل حديثاً تعرفه ألا تُسابقه وتفتحهُ عليه وتشاركه حتى كأنك تظهر للناس أنك تريد أن يعلموا أنك مثل الذي يعلم، و ما عليك إلا أن تهنئه بذلك، و تفرده به، و هذا الباب من أبواب البخل،و أبوابه الغامضة كثيرة».

تنمّ هذه الأقوال المأثورة وهي في قالب وصايا عن وعي بأهمية المستمع، ولكن ذلك ضمن تحديد حق المتكلم عليه. فالمحرك الأساسي إنما هو أخلاق المتحاورين، فكما أن للمستمع حقوقا على المتكلم أجمل علماء البلاغة صيغها وصورها، لقد كان للمستمع واجبات عليه أن يتحملها لحظة عملية التواصل. مدار هذه الواجبات إشعار الطرف الآخر بقيمة ما يقول حتى وإن كان مكررا وعدم هز ثقته بنفسه بأن تنافسه في ما يعلم وتسابقه فيه. وقد أدرج ابن المقفع ذلك في باب البخل، وذلك مرده أن من كانت هذه صفته اتصف بالأنانية وحب الظهور على حساب الغير واقتناص الفرص التي تهيئ له ذكرا حسنا بين الناس. فالاستماع إلى شخص يتكلم والإصغاء إليه علامة على الكرم: ذلك أن المستمع يعطيه من جهده ويومه على سبيل البذل لا المن؛ والعطاء في جوهره انفتاح على الغير وخروج من حال الانفصال والانغلاق، إنه انتصار على الموت. تلك إذن أهم ملامح تصور الكتاب العرب للإصغاء سلوكا محمودا. بيد أن هذا التصور لم يجد له صدى في النظرية البلاغية والنحوية إلا لماما. فلم يعتن البلاغيون والنحاة بالمستمع عنايتهم بالمتكلم، ولم يدركوا أن ما لامسه حدسا هؤلاء الأدباء ومؤسسو العقل العملي في الفكر العربي القديم إنما يحجب علاقة متشابكة بين طرفي عملية التخاطب ذاتها تكون فيها حركة الكلام جيئة وذهابا بين التكلم والإصغاء.

وفي هذه الدراسة محاولة للاقتراب من هذه المنطقة الملغومة، أقصد فضاء الكلام، بين المخاطِب والمخاطَب؛ وهي منطقة تتجاوز التصور القائم على الثنائية الفجة ذات الاتجاه الواحد كما سيتضح بعد حين. وقد تخيرت الجاحظ نموذجا لأنه قد تنبه إلى ما يعتمل في نفسية هذا الطرف أو ذاك وتجاوز في ما وقفت عنده الوعظ الأخلاقي ليؤسس لسلوك لغوي كلامي مغاير لما أتحفنا به البلاغيون من بعده. ولا يخفى أن طريقته في ذلك قائمة على الايجاز واللمح، فعلى الرغم من كون مقدمته في كتاب البرصان والعرجان «وعظية» إلا أنه استطاع أن يقدم مؤشرات على وعي عميق بعملية التخاطب وإشارات إلى ضرورة التفكير في الكلام على نحو مغاير فلا يكتفى فيه بجانبه التعبيري بل يتجاوزه إلى مستويات أخرى بعضها نفسي وبعضها الآخر فكري. بعبارة واحدة يدعونا الجاحظ إلى النظر في الكلام على أنه ممارسة إيديولوجية ليس بالمعنى الدوغمائي للكلمة وإنما بما هي تصور للكون وآلية عتيدة للإدماج.

كان لينين بارعا في الإصغاء والتعليق بالنكتة المرحة ويذكر المقربون منه والذين عايشوه والتقوا به على أنه لم يكن له مثيل في الإصغاء إلى من يتحدث معه وفي الحديث المباشر (من القلب إلى القلب) وقد أعتاد حتى وهو رئيس دولة أن ينتقل للجلوس بملاصقة زائريه للتحدث معهم باهتمام وود.

– فلاح أمين الرهيمي –

1 – في أنّ الكلام فضاء تواصل :

التكلم هو الوجه الآخر للاستماع، وكلما كانت للمرء القدرة على الإصغاء كان أقدر على التكلم. ذاك

ما أكدته اللسانيات منذ تبلور نظرية باختين الحوارية بعد أن لم تكن؛ إذ ظلت طيلة قرون منصبة على المتكلم معتبرة السامع طرفا سلبيا في أغلب الأحيان. مع أن الوعي بدوره الحيوي في عملية التخاطب لم تكن غائبة كليا. والموروث العربي يشهد في جانب منه على تنبه علماء البلاغة واللغة إلى خطورة المقام ووضعية السامع لكن ذلك لم يرق إلى مستوى الندية؛ فالمتكلم هو المعول عليه إذ هو في نهاية المطاف صاحب الكلمة والمسيطر عليها. تغير الأمر اليوم وأخذت الدراسات والمباحث التداولية تعيد للسامع منزلته بل وتنبه إلى سلطته على القول سواء في المشافهة أو المكتوب. فممارسة الاستماع - إن أمعنا النظر - يشترك فيها الطرفان أقصد المتكلم والمتلقي لحظة إنجاز الكلام. وهذا أمر لا يدرك إلا إذا تخلينا عن طيب خاطر عن اعتبار الكلام تعبيرا عما بالذهن. فالكلام ليس أداة للتعبير وإخراج ما بالنفس ولا هو وسيلة للتأثير وإخضاع من يكون هدفا؛ إنما الكلام فضاء للقاء بين طرفين أو أكثر. وفي هذا الفضاء الموقع غير محفوظ، إذ يصير الباث متقبلا والمخاطِب مخاطَبا وهو أمر يطّرد وينعكس.

المتكلم ⟸ الكلام ⟸ المخاطب

والعلاقة داخل هذا الفضاء أشد تعقيدا مما قد يوحي به سطحه أو مستواه الأول - على حد تعبير أصدقائنا الرسامين والمصورين - إذ تختزل العلاقة في ثنائية أساسية ذات اتجاه واحد: أقصد الباث والمتقبل

الباث/المرسل ⟸ المتقبل/المرسل إليه

بيد أن واقع هذه العلاقة متشابك ويعسر على النظرة العلمية الدقيقة التسليم باختزال كهذا.

يقول باختين متحدثا عن الدليل اللغوي :

وهكذا فإن الطبقات المجتمعية المختلفة تستعمل نفس اللسان والنتيجة أنه في كل دليل إيديولوجي تصطدم قرائن قيمية متناقضة. بحيث يصبح الدليل الحلبة التي يجري فيها صراع الطبقات (1).

إن الدليل اللغوي أو الكلمة بما هي نتاج تفاعل أصيل بين الطرفين - وليست مجرد قذيفة يوجهها متكلم نحو هدفه بالتركيز على جانب منه - يتحول إلى فضاء تصطرع فيه و به التصورات المعبرة عن الانتماء الطبقي لكل طرف من الأطراف المتخاطبة. لذلك لا يمكن أن يكون المتكلم بمعزل عما يجول بذهن سامعه وهو يوجه إليه قوله، كما لا يمكن أن يكون المستمع بمعزل عما يرمي إليه مخاطبه من مقاصد - قريبة أو بعيدة - وهو يتلقى القول.

أما الطرف الأول، وهو يلقي برسالته فإنه يمارس في الآن نفسه نشاطا آخر هو الاستماع، ولعله يكون أشد حرصا على ذلك من مخاطبه في بعض الأحيان. فهو يصغي إلى الردود الممكنة المحتملة فيكيف تبعا لذلك قوله ويضع استراتيجياته ويعدل خططه. وتلك الردود «الصامتة» في الواقع الحسي الفيزيائي ليست سوى خلفية فضاء الكلام وعمقه. وهكذا يستوي هذا الفضاء متعدد الأبعاد والمستويات فتتكاثر العلاقات وتتنامى لتمسي شبكة ذات اتجاهات مختلفة تجسد جدلا لا يكف عن الحركة. يقول باختين في هذا الصدد:

«يتحتم على المتكلم أيضا أن يأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر السامع الذي يفك الشفرة الملقاة إليه»(2).

وبناء على ذلك فإن:

«الكلمة تتوجه إلى مخاطب وهي خاضعة لشخص هذا المخاطب: تتنوع حسب حالاته أينتمي إلى نفس الفئة المجتمعية أم لا؟ هل يحتل مرتبة عليا أو دنيا في السلم المجتمعي؟ هل تربطه بالمتكلم روابط مجتمعية وثيقة تقريبا أم لا(أب، أخ، زوج، الخ...)؟ ويستحيل وجود محاور مجرد لأنه لن تجمعنا لغة مشتركة بمحاور من هذا النوع سواء بالمعنى الحقيقي أو

بالمعنى المجازي. . . إن تفكير كل فرد وعالمه الداخلي ينعمان بسماع مجتمعي خاص ووطيد، تتكون في مناخه استنباطات الفرد الداخلية وحوافزه وتثميناته الخ. . .وكلما كان هذا الفرد أكثر تثاقفا كلما اقترب هذا السماع من السماع المتوسط للإبداع الايديولوجي إلا أن المخاطب المثالي لا يستطيع -وفي الأحوال كلها- أن يتجاوز حدود طبقة وعصر معينين(3).

ينبني على ذلك أن المتكلم عندما يأخذ بعين الاعتبار وضعية المخاطب أو ما نسميه بالمقام عموما، فإنه لا ينجز ذلك في مرحلة ما قبلية تسبق عملية التخاطب حتى وإن كانت في طور إعداد فإنها تتحقق لحظة القول ذاتها وذلك عبر الإصغاء لتلك الردود إياها. وأما الطرف الثاني، أقصد المخاطب، سامعا كان أو قارئا، فإنه يوهم أنه بصدد تلقّ قولا مباشرا في حال من الثبات والسكون، ولكنه في اللحظة عينها -أي وهو يستمع إلى الطرف الآخر- يمارس نشاط الكلام فتتزاحم في ذهنه التعليقات والتعقيبات والتقويمات والانفعالات الخ. . . وأحيانا تكون هذه الردود، بعضها على الأقل، مسموعة. هكذا نكون أمام درجات من المتكلمين ودرجات من المستمعين في الطرفين الأساسيين. وعسى الرسم البياني الآتي ذكره يوضح ذلك:

متكلم ←	→ مخاطب
سامع من درجة أولى	متكلم من درجة أولى (تعليقات، تقويمات، تعقيبات...)
متكلم من درجة ثانية (المضمرات)	سامع من درجة ثانية (النصوص والأقوال المخزنة...)
	سامع من درجة ثالثة

فالسامع/ المخاطب لا يهتبل بالنص المباشر بل عليه أن يعتني أيضا بمضمراته والحيل الفنية المتبعة لتمريرها من مجاز وكناية وتعريض وتورية. . .الخ. وتكون هذه المضمرات في أغلب الأحيان أهم بكثير من المعنى المباشر. ولكن في قرارة عملية التواصل يلتقي الطرفان للإصغاء إلى النصوص المنجزة فعلا والمخزنة في الذهن. إننا في نهاية المطاف مستمعون سواء كنا بصدد التكلم أو الإصغاء في حوار مباشر أو باطني أو مفرد؛ فالمرء لحظة ولوجه فضاء الكلام - بما هو تواصل وليس تعبيرا - يلفي نفسه أمام ركام من الأقوال والنصوص تتصادى وما يمكن أن ينجزه من قول إما بالسلب أو الإيجاب فيرغمه ذلك على الإصغاء إليها و تعبر نصه وتغذيه من نسغها. ذاك ما وقف عنده هايدغير لما وجد نفسه في حضرة القول الشعري، إذ يقول ما لفظه:

إذن الكلام متكلم إذا سلمنا جدلا بأن التكلم في حقيقته ليس هو التعبير. . .عندما نقول إن الكلام متكلم فهذا يعني أيضا وعلى الأخص أن الكلام يتكلم. إذن ما يتكلم هو الكلام وليس الإنسان دون أن يعني ذلك أننا ننكر على الإنسان ملكة الكلام ولا ننكر شرعية جمع الظواهر اللسانية في خانة التعبير (أوالعبارة)(4).

ويبين في موضع آخر أن الموطن الوحيد الذي فيه الكلام يتكلم ويقول الأشياء والعالم إنما هو الشعر؛ ما عدا ذلك فإن الإنسان هو المتكلم. ولكن ما الفرق بينهما، أي الكلام والإنسان؟ يقول هايدغير موضحا:

. . .ذلك أن تكلّم البشر بما هو تكلم الفانين لا يقوم بذاته بل يقوم على انتمائه إلى تكلم الكلام. إن الإنسان يتكلم بمقدار ما يجيب عن الكلام. والإجابة هي الإصغاء. ويكون إصغاء حيث يكون انتماء إلى إيعاز الصمت. فالإنسان لا يتكلم إلا بمقدار ما يتطابق مع الكلام، والكلام متكلم. وتكلمه يكلمنا هناك حيث كان تم التكلم أي في القصيدة (5).

فالشاعر لا يتكلم الشعر، بل الكلام يجعل منه

جسرا ليتكلم ويستدعي الأشياء والعالم إلى الحضور في حميمية؛ بينما إذا تكلم الإنسان فإنه يصغي ويستمع إلى تكلم الكلام. فلا فرق إذن بين مخاطب ومخاطَب كلامها مستمع. وليس هناك من تفاوت إلا في درجة الاستماع بما هو فن في ذاته. يصبح تبعا لذلك حسن البيان من حسن التبين؛ ذاك ما انتبه إليه الجاحظ وهو يؤسس لسلوك خطابي لغوي يضمن النجاعة لعملية التواصل ذاتها.

أساء سمعا فأساء إجابـــة

مثل عربي

2 – في أنّ الاستماع فنّ :

تنفتح الرسالة بدعاء طريف أراه مكملا لدعاء صدّر به الجاحظ كتاب البيان والتبيين إذ يقول:

اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العمل، ونعوذ بك من التكلف لما لا نحسن كما نعوذ بك من العجب بما نحسن، ونعوذ بك من السلاطة والهذر كما نعوذ بك من العيّ والحصر(6) طالبا طلاقة اللسان وانحلال عقده دون الوقوع في الضد الذي هو السلاطة والهذر. وهذا تحديدا ما يدعوه البيان والتبيين؛ وهو بهذا الدعاء ينشغل بالمتكلم المرسل طرفا في عملية التخاطب ويروم – من خلال وضع الكتاب – أن يمكّن له في أرض الكلام حتى يحسن سياسته ومسك زمامه وأعنّته فلا يتعثر في مضايقه ويكون لإكراهاته مستعدا. تلك منية كل فصيح أراد السير على درب البلغاء والجاحظ بهذا الابتداء إنما يستجيب لمقتضى الحال ومجاله التداولي سيما وأنه على وعي – في ما يبدو – بكونه مؤسسا لعلم البلاغة العربي، فمسؤوليته تفوق من جاء بعده ليقفو خطاه.

تلوح مقدمة كتابه «البرصان والعرجان والعميان والحولان» مغايرة أتم المغايرة بل تجعل صاحبها يقف على الضفة المقابلة من عملية التخاطب فليس الرجل منشغلا بالمرسل وآلاته وإنما بالمخاطب أو المرسل إليه إذ يوجه إليه الكلام قائلا ما لفظه:

«وهب الله لك حب الاستماع وأشعر قلبك حسن التبين وجعل أحسن الأمور في عينيك وأحلاها في صدرك وأبقاها أثرا عليك في دينك ودنياك علما تقيده وضالا ترشده وبابا من الخير تفتحه وأعاذك من التكلف وعصمك من التلون وبغضّ إليك اللجاج وكره إليك الاستبداد ونزهك عن الفضول وعرفك سوء عاقبة المراء(7) وهو يتمم على المتخاطبين أركانهم إذ أنه كما جعل للمتكلم المرسل نصيبا حيث يكون مطالبا بحسن التبيين والتبليغ، ها هو يجعل للمخاطب المرسل إليه سهما من نظريته لما له من دور في العملية برمتها بل من دونه يفقد الكلام جدواه. ولست في هذه الدراسة بمنشغل بأركان التخاطب إنما مدار الأمر والغاية التي إليها يجري موقف الجاحظ من هذا الطرف الثاني – وليس ثانويا – في العملية. وإني لا أعتقد أن أمرا بهذه الأهمية قد غاب أو دق عن علماء البلاغة قديما – بما أنهم قد استولوا على نظرية الخطاب أو كادوا – وعلماء اللسان العرب حديثا. لكن ذلك كان يشار إليه أو يدرس ضمن الاهتبال بالمتكلم. فقد هيمن هذا الطرف على الخطاب البلاغي -بل والنحوي لأنه العامل الحقيقي كما يرى النحاة – في حين اقترن الاستماع في أفضل الأحوال بأدب المحاضرة والمجالسة والمسامرة والمسايرة. . .أي أن التناول أخلاقي في حضور طرف سلطوي. لذلك يبدو أن الجاحظ من القلائل – حتى لا أجزم بكونه الوحيد – الذين انتبهوا إلى خطورة الطرف المقابل لا من حيث هو متقبل يفتقر من لدن المتكلم إلى المراعاة وتنزيل القول ضمن مقامه ومخاطبته بما يفهم، إنما خطورته كامنة في فاعليته وهو المستمع فيتجاوز «المتلقي» السلبي، والسامع الغفل ليضعنا في حضرة مستمع له أثره في القول ذاته. ورغم أن الواقع يشهد بذلك (أ) إلا أن الكتابات النظرية المتصلة بالخطاب عموما راهنت على الباث وحين

اهتمت بالسامع تناولته بوصفه مشروع متكلم(ب). إن غياب المتلقي بفاعليته - سامعا وقارئا - لدليل قائم على إقصاء عنيف مارسته المؤسسة النقدية. فهذا الطرف حضر ليكون إما هدفا للتأثير فيخلب لبه وإما هدفا للإقناع فيذعن صاغرا. إنه منطق الاستبداد إياه يلوح في تعبيرة ثقافية على مسطح الخطاب العربي بعد الإسلام. لم يكن صاحب البيان والتبيين ذاهلا - على خلاف من جاء بعده - عن الطرف المواجه للمتكلم المحب للاستماع الشغوف بالتبيّن فحضوره لا يضطر المبين صياغة ملائمة وحسب ضمن عملية تداول مجردة يكون فيها المستمع زبونا يبحث له عن بضاعة يستهلكها، إنما يستوي هذا الطرف رقيبا لا يتلقى الكلام إلا ليعيد تحليله تفكيكا وبناء. وهكذا يكون المتلقي السلطة الفعلية في زمنين: زمن الإنجاز وزمن التلقي ذاتها. فالمنشئ كاتبا أو قائلا يستدعيه إما بحضوره الحي المباشر أو بصورته نموذجا ذا كفاءة نحوية وبلاغية وتداولية ضمن العقد التداولي ليخرج النص متناغما مع أفقه.

ويظل النص غفلا حتى يفتحه المتلقي ليمارس عليه ضروب الفهم والتفسير والتأويل لتكون النتيجة قبولا أو رفضا. إن الأمر بعيد عن المؤسسة النقدية المحكومة بمعايير سلطوية (ت) إنه يتعلق بالمتلقي عموما وذائقته الجمالية. أجل إن لهذه المؤسسة دورا في الكشف عن خبايا القول ومضمراته فتعمل على توجيه القراء والمتلقين لغايات إيديولوجية أساسا إذ تسعى إلى إدماجهم في المجموعة. لكن ذلك لا يقلص من سلطة المتلقي المباشرة فتظل مؤسسة النقد بكل عتادها ثانوية بالنسبة إليه (ث).

هكذا تتجلى ريادة الجاحظ واكتمال نظريته البيانية. فهو عند افتتاح رسالته بـ «حسن الاستماع» إنما يضعنا أمام الفرق بينه وبين السماع. فالثاني حركة عفوية اضطرارية لا ينهض إليها المرء نهوضا. إذ يجد أذنيه تتلقيان أصواتا وأقوالا وألفاظا ..ما لا نهاية لها يوميا، ولكنها لا ترسخ كلها في الذهن. في حين أن المستمع يتجه بكليته إلى ما يستمع إليه ويهبه كل انتباهه فينقطع إليه عما سواه لتمسي بقية الأصوات مهما كانت طبيعتها تشويشا مزعجا تدخل الضيم على عملية التقبل والتلقي. وهو بصرفه سمعه وبصره ووجهه إلى مصدر القول إنما يعبر عن رغبة في استيعاب ما يقال. يقول مسعد محمد زياد مبرزا هذا الفرق :

السماع مجرد التقاط الأذن لذبذبات صوتية من مصدرها دون إعارتها أي انتباه، وهو عملية سهلة غير معقدة، تعتمد على فسيولوجية الأذن، وسلامتها العضوية وقدرتها على التقاط الذبذبات.

الإنصات تركيز الانتباه على ما يسمعه الإنسان من أجل تحقيق غرض معين.

الاستماع مهارة معقدة يعطي فيها الشخص المستمع المتحدث كل اهتماماته، ويركز انتباهه إلى حديثه، ويحاول تفسير أصواته، وإيماءاته، وكل حركاته وسكناته.

من المفاهيم السابقة نستنتج أن السماع عملية فسيولوجية تولد مع الإنسان وتعتمد على سلامة العضو المخصص لها وهو الأذن. في حين يكون الإنصات والاستماع مهارتين مكتسبتين. والفرق بين الإنصات والاستماع : اعتماد الأول على الأصوات المنطوقة ليس غير.

بينما يتضمن الاستماع ربط هذه الأصوات بالإيماءات الحسية والحركية للمتحدث. (التصرف في الخط من عندنا).

لذلك اقترن الاستماع عند الكاتب بالحب. فمدار الأمر إذن تعلق وميل يمتزج فيهما وبهما الوجداني بالفكري: أما الثاني فمطلوب لأنه ينم عن حضور ذهني وانشغال عقلي. وأما الأول فضروري لأنه يترجم عن تهيؤ المتلقي لما سيصدر من أقوال. وعبر التفاعل بين هذين المكونين يتولد الإدراك الجمالي وتتوفر المتعة فيشعر القلب عندئذ « حسن التبين». الاستماع إذن فن

لا يتاح لكل من هبّ ودبّ، شأنه شأن الشعر موهبة تمس الحاجة فيها إلى طاقة لا تجدها إلا لدى قلة منّ الله عليهم بها. كذلك يرى الجاحظ. ومن ثمة يمكن الجزم بأن خير القائلين هو خير المستمعين. ولما كان الاستماع فنا (ح) كان ضرورة أن يدرب المرء عليه، فكل فن مران، ولا بد له من أدوات ومهارات. يجلو الجاحظ ذلك في جملة من الآفات حث على تجنبها بمراقبة النفس والشد عليها في هذا الشأن. وكدأبه أبدا يعرضها زوجا يحكمه معيار الإفراط والتفريط فإذا به يجسد المواقف المتطرفة ولذلك هي مرفوضة كما سيتضح ذلك بعد حين. يتمثل هذا الزوج في سلوكين متضادين: اللجاج والتلون. أما اللجاج فهو، والقول للجاحظ:

لا يكون إلا من خلل في القوة وإلا من نقصان قد دخل على التمكين». واللجوج عموما في معنى المغلوب فتنقص المعرفة وتضعف المنة بقلة المعرفة (8).

ويقيم الفرق بين الاعتراض واللجاج، فإن كان الأول «محمودا ومذموما» لقد كان الثاني بنعت واحد إذ «لا يكون إلا مذموما». إنه يفسح المجال لحق الاعتراض وإن كان محدودا. ويحذر من أن يلتبس باللجاج فالاعتراض موقف مبني على رأي - سواء كان صوابا أو خطأ - فيندرج بذلك ضمن دائرة التواصل والتفاعل بين طرفين يتمتعان بكفاءة الاستماع. فالمعترض لا يعترض إلا على رأي أصغى إليه وفهمه ولكنه لم يقنعه، أي أنه وسع للطرف الآخر مكانا ليقول؛ في حين أن اللجاج « هو التمادي في الأمر ورفض الانصراف عنه حتى وإن اكتشف صاحبه الخطأ فيه. يسوق ابن منظور حديثا جاء فيه:

« إذا استلج أحدكم بيمينه فإنه آثم عند الله من الكفارة» ويشرح قائلا: « ومعناه أن يحلف على شيء ويرى أن غيره خير منه فيقيم على يمينه ولا يحنث فذاك آثم» (9).

يؤدي بنا هذا الشرح إلى اعتبار اللجاج ضربا من العناد نتيجة خصومة إذ اللجاجة التمادي في الخصومة، أو نتيجة عدم وضوح المقصد والتباس الأمر على صاحبه، وهذا ما حذر منه عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري في رسالته وقد ساق منها ابن منظور ما يأتي ذكره:

« الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب أو سنة. أي تردد في صدرك وقلق ولم يستقرّ » (10).

فاللجاج ثمرة الالتباس والتوهم والاختلاط (ح) واللجوج تبعا لذلك على خلاف المعترض منغلق على ذاته يلج في الأمر عنادا وتماديا حتى يغطي تتايعه وتهافت رأيه. وهو لهذا السبب يصم أذنيه عن أي صوت مغاير - ليس مناقضا لما يعتقده ضرورة - يستهلكه كبره ويغرق في عمى الاختلاط والاحتلاط. إن هذا الضرب من الناس لا يحسن الإصغاء حتى إلى رؤوسهم بل دأبهم وديدنهم يسمعون أصواتهم المرتفعة المتلجلجة ولا يسمحون للآخر بجسر المسافة التواصلية بينهما لأنهم لا يصغون.

وأما التلون فيشرحه أبو عثمان قائلا:

أن يكون سرعة رجوعه عن الصواب كسرعة رجوعه عن الخطإ (11).

وهذا ما يجعله ضديد اللجاج إذ هو «ثبات العزم على إمضاء الخطإ كثبوت عزمه على إمضاء الصواب النافع. المتلون سريع التبدل والتحول من رأي إلى رأي في الاتجاهين، أقصد الرجوع عن الخطإ والرجوع عن الصواب. وهذا الصنف من السلوك ينبئ أن صاحبه لا يصبر على فكرة ولا يصمد على موقف أمام أقل الاختبارات شأنا فيسلم دون ممانعة تذكر. وهذا أمر يطرد وينعكس إذ أن المتلون يتقبل الآراء ويتخذ المواقف، بل يتبناها، دون أن يعمل فيها آلة نقده وقوة بصيرته. إن المتلون مثل اللجوج متهم عند الكاتب لأن هذا السلوك شأنه شأن ذاك يعبر عن فساد

في صاحبه ونقص. فـ « الذهول عن العواقب مقرون باللجاج وضعف العقدة مقرون بالبداوات» (12). وما البداء إلا التلون أي الرجوع عن موقف أو رأي. ندرك أن صاحبنا سيحث على التوسط بين الضدين إذ من أفرط أسقط كما يقول المثل العربي؛ فالمطلوب إذن الإقامة في المابين حتى ينجو المرء من الذهول. بيد أن في قول الجاحظ ما يستوقف. فالذهول عن العواقب مقرون باللجاج اقتران السبب بالنتيجة فاللجوج بسبب انغماسه في عناده يذهل عن العواقب فلا يدركها. أما ضعف العقدة فيعد تفسيرا وتعليلا للبداء والتلون فهو إذن سبب وليس نتيجة. ولكن ما معنى العقدة؟ يشرح محقق الكتاب هذا اللفظ في مكان آخر تعليقا على كلام الجاحظ فيقول:

«يقال اعتقد مالا أو ضيعة: اقتناها. وكل ما يعتقده الإنسان من عقار ونحوه فهو عقدة له (13).

ويشرح صاحب تاج العروس قائلا:

قال ابنُ الأَنْبَارِيِّ، في قولهم : عُقْدَةٌ : العُقْدَةُ عند العَرَب : الحائطُ الكَثِيرُ (النَّخْلِ). ويقال للقَرْيَة الكثيرة النَّخْلِ ؛ عُقْدَةٌ. وكأَنَّ الرَّجُلَ إِذا اتَّخَذَ ذلك فقد أَحْكَمَ أَمْرَه عِنْدَ نَفْسِه، واسْتَوْثَقَ منه، ثم صَيَّرُوا كُلَّ شَيْءٍ يَسْتَوْثِقُ الرجُلُ به لِنَفْسِه، ويَعْتَمِدُ عليه : عُقْدة.... وعَقَدَ قَلْبَه على الشَّيْءِ : لَزِمَه (14).

ولما كانت همة الجاحظ بالفكر متعلقة وليس بالمادي أمكن لنا حصر المعاني في مجال الاعتقاد الذهني. فالتلون – وهو ذاته البداء – يعود أساسا إلى فراغ القلب والذهن من تصور واضح ومرجعية متماسكة تقي صاحبها – في ساحات الجدال مهما يكن مجاله – مغبة الاتباع الأعمى. فالمتلون وفق ما ذهب إليه الجاحظ هو الذي يتحرك على أرض الفكر دون أن يكون محصنا بالمعارف والتصورات التي من شأنها أن تيسر عليه الاختيار بين الصالح والطالح من المواقف. بل هي التي تمكنه من الثبات على الرأي دون أن يبلغ ذلك درجة التكلس واليبس فينزلق في السلوك الضديد، أعني اللجاج. إن ما يدعو إليه الكاتب فكر قادر على التطور في كنف ثوابت وركائز لا تهتز، فلا مرونة تبلغ حد الميوعة والرخاوة ولا تكلس يبلغ حد الجمود والعطالة. هكذا يكون هدف الكاتب فكرا نقديا. ولعل ذلك ما حدا به إلى توجيه مخاطبه قائلا بنبرة المعلم:

" فاطلب العلم على تنزيل المراتب وعلى ترتيب المقدمات. وليكن لتدبيرك نطاق فإنه أمان من الخطإ وللذي تعتقد رباط. فإنه لا بد للبنيان من قواعد» (15).

يوضح تنزيل العلم مراتب في مكان آخر بدعوة مخاطبه إلى التزام الأولويات فيقول:

" ولا تلتمس الفروع قبل إحكام الأصول ولا تنظر في الطرف والغرائب ...إلا بعد إقامة العمود... ويسند ذلك بأمثلة نسوق منها قوله" وناس من أصحاب الفتيا نظروا في العين والدين قبل أن يرووا في الاختلاف في طلاق السنة» (16).

يبدو الرجل حريصا على أن تكون للمعارف والعلوم قواعد لا تميد بصاحبها حتى يتمكن من مجابهة الدقائق والمسائل المشكلة. ذلك ما يبرر دعوته إلى حماية التدبير – سواء كان نظريا أو عمليا – بنطاق يعصم الفكر من الزلل ويذود عما يعتقد فيدفع عنه الآراء الفاسدة فقد تستهوي النفس. ولكن ما النطاق؟

يشرح صاحب تاج العروس قائلا:

«المِنطق والنطاق: كل ما شد به الوسط» (17) ويضيف «الانتطاق مثلا للتقوى والاعتضاد» (18).

إن دعوة الجاحظ إلى ضرورة توفر نطاق لخير دليل على وعيه بأهمية المرجعية الفكرية والايديولوجية بما هي تصور وزاوية نظر تكون منطلقا ومرجعا للفهم والإفهام وصياغة المفاهيم وليس اختزالا للكون من حولنا. فالنطاق كما توضحه المعاجم هو الازار واللباس

يتخذ شكلا معينا حتى ييسر على المرأة/ الجارية أشغالها وأعمالها. وأهم ما يميزه موضع الحبل والشد إذ يكون في الوسط إرسالا لحركة الجسد في كل الاتجاهات والأوضاع وجميع الهيئات. إنه إذن ضرب من الحزام ييسر على الجسد حركته من جهة ويقيه التعثر من جهة أخرى. ما الذي يجسده النطاق في المجال الذي نحن فيه؟ وأي صلة يقيمها الجاحظ بين عمل المرأة - ذات النطاق (خ) وبين تدبير مخاطَبه؟ ليس في هذه الصورة تقريب، ولعل الأمر بالضد سيما وأنه لم يجر عباراته المعتادة مثل التوسط والاعتدال... يبحث صاحبنا عن الاتزان أو التوازن في حركة الفكر والغاية التي يجري إليها؛ فإن كانت عاقبة اللجاج الذهول عن العواقب نتيجة ركوب المرء رأسه، فإن التلون عاقبته التهافت والسقوط بسبب هشاشة البنيان وفراغ المخزون الذهني والوجداني. يبتني على ذلك أن التلون لا يكون إلا في من لا مبادئ له ثابتة تسنده وتشد من عزمه فيثبت على رأي أو موقف بعد أن لم يكن. فما محركه إذن لتبني رأي أو اتخاذ موقف سرعان ما يرجع عن هذا أو ذاك دون أن يدير ذهنه فيهما ويتفحص؟. لعل الحديث الآتي لفظه ينير المسألة:

وفي الحديث :(أَنَّ رَجُلاً كان يُبايِعُ وفي عُقْدَتِهِ ضَعْفٌ) أي في رَأْيِهِ ونَظَرِه في مَصالِحِ نَفْسِه (19).

فهو يبين كيف أدرك النبي الخلل في بيعة هذا الرجل، ويأتي شرح الحديث ليبين أن المسألة متعلقة بمصالح شخصية جعلته يتردد وربما يتلون. فالمتلون لا يرى غضاضة في تنقله بين الآراء إن كانت المنفعة هي المعيار. وهذا الضرب من الناس لم يتعود الالتزام ويرى فيه تضييقا. فهو يستغل الآخرين ويدور في فلكهم في سلبية مطلقة. ومن ثمة لا يمكن اعتباره طرفا حقيقيا في حوار لأنه لا يستمع وإنما يتقبل. وشتان بين الأمرين. هاهنا ندرك أهمية "النطاق" إذ أنه ينتشل الفكر من رخاوته لكن دون بلوغ حال التكلس والجمود. والحال التي إليها الجاحظ يسعى إنما هي صيغة أخرى علها نتاج النموذجين المذكورين، أقصد اللجوج الذي يرى في اتجاه واحد ويكون تفكيره ذا بعد واحد وذاك ما يؤدي حتما إلى الاستبداد (د)، والمتلون الذي لا يستطيع أن يرى لنفسه رأيا. ولا يعني ما ذكرته من كون الجاحظ يبحث عن نموذج يكون نتاج الطرفين التعديل في درجات القطبين: اللجاج والتلون، فلو استطاع اللجوج أن يخفف من لجاجته والمتلون أن يمد في أجل موقف أو رأي لما اعتبر ذلكم النموذج المنشود. لأن مدار الأمر وغايته إنما البنية الذهنية ذاتها؛ فإن رام المرء الخلاص من هذين الحدين المتطرفين فما عليه إلا أن يعيد صياغة أسلوبه في التفكير والنظر في علاقته بالآخرين، وذاك خطب يطم وأمر لا يتم إلا بعزيمة فولاذية لمن تعود استغلال الطرف الآخر أو تهميشه. ولعل مركز هذا التغيير وحجر الزاوية فيه إنما هو توطين النفس على حسن الاستماع.

على هذا النسق يؤسس الجاحظ لفكر تفاعلي جدلي قادر على تجاوز نفسه، والتغيير المطلوب كيف لا كم، إذ بتجنب اللجاجة يتجاوز المرء الاستبداد وبتجنب البدوات والتلون يتجاوز المرء الضعف وتبعيته للآخر. يقول الجاحظ:

«ولا أعلم الموصوف بالاستبداد إلا مجهّلا مذموما، ولا أعرف المنعوت بالبدوات إلا مدفّعا مضعوفا»(20)

الفهم والمحبة لا ينفصلان

إريك فروم

3 - آفاق تصور الجاحظ: في أن الاستماع اعتراف:

هكذا تكون عاقبة اللجاج الاستبداد بالرأي وعاقبة التلون ذهاب العزم وسلب الإرادة. ذلك ما تدعمه المباحث النفسية الحديثة، فالنموذجان المذكوران في رسالة الجاحظ يماثلان النموذجين المازوشي والسادي اللذين قدمهما إريك فروم. فهو يقول مشخصا النموذج الأول معرفا إياه:

«فالشخص المازوخي يهرب من الشعور الذي لا يطاق للعزلة والانفصال بأن يجعل من نفسه جزءا لا ينفصل عن شخص آخر يوجهه ويرشده ويحميه ويكون هو حياته والهواء الذي يتنفسه. وتتضخم قوة الشخص الذي يخضع له الإنسان سواء كان شخصا أو إلها، إنه كل شيء وأنا لا شيء بقدر ما أنا جزء منه. وأنا كجزء منه أكون جزءا من العظمة من القوة من اليقين. ليست لدى الشخص المازوخي قدرة على اتخاذ القرارات ليست لديه القدرة على المخاطرات إنه ليس لوحده [كذا] إطلاقا ولكنه ليس مستقلا ليس له تكامل إنه لم يولد بعد على نحو كامل. في السياق الديني يسمى موضوع العبادة وثن وفي السياق الدنيوي لعلاقة الحب المازوخي تكون الآلية الجوهرية، عبادة الوثن، هي نفسها» (21).

ولكن ما الذي يجعل المرء على هذه الدرجة من التبعية والهشاشة؟ يجيب الكاتب ذاته في موطن آخر قائلا ما لفظه:

«وما هو وارد هنا بالنسبة للمازوكية هو أن الفرد مساق بشعور لا يطاق بالوحدة واللامعنى. وهو حينئذ يحاول أن يقهره بالتخلص من نفسه (كذاتية سيكولوجية لا كذاتية فسيولوجية) وطريقته لتحقيق هذا هو التقليل من نفسه والمعاناة وجعل نفسه بلا معنى تماما... إن الشخص المازوكي - سواء كان سيده سلطة خارج نفسه أم [كذا] قد تبطن سيده كضمير أو كقهر نفسي- ينقذ من صنع القرارات، ينقذ من المسؤولية النهائية عن مصير نفسه ومن ثمة ينقذ من الشك: أي قرار يتخذ...» (22).

فالمازوشي امرؤ يحتقر ذاته ويحط من شأنها نازلا عن كبريائه في سبيل التخلص من عبء الإرادة، أقصد القدرة على الاختيار واتخاذ القرار وتحمل مسؤولية هذا القرار. لذلك فإنه يلقي العبء كله على طرف آخر يشعر بقوته وسيطرته عليه. وقد أشار الجاحظ وإن بعبارة وجيزة على طريقته إلى نموذج المتلون وفسر ذلك بضعف المنة. فالهشاشة في التفكير والافتقار إلى نطاق ورباط من التصورات والمرجعيات يؤول بالمتلون إلى الوقوع تحت سيطرة طرف آخر. وأما النموذج الثاني فيقول في شأنه فروم:

« ...فالشخص السادي يريد أن يهرب من عزلته وشعوره بالانحصار بأن يجعل من شخص آخر جزءا لا ينفصل عنه إنه يزدهي ويتجمل عن طريق التجسد في شخص آخر يعبده (23)

ولا يخلو هذا الميل نحو التسلط على الآخرين من مبررات يذكر الكاتب عينات منها قائلا:

« ...ومن أكثر التبريرات ترددا التبريرات التالية: إنني أفرض عليك قواعدي لأنني أعرف أفضل الأمور بالنسبة لك [كذا] ولمصلحتك عليك أن تتبعني دون معارضة» أو «إنني فريد وعجيب حتى أن لي الحق أن أتوقع أن يصبح الآخرون معتمدين علي» وهناك تبرير عقلي غالبا ما يغطي الميول الاستغلالية هو: «لقد فعلت الكثير من أجلك والآن أنا مخول لي أن آخذ منك ما أريد». وأكثر الدوافع السادية عدوانية يجد أشد تبرير له في شكلين: «لقد نلت الأذى من الآخرين وليست رغبتي في توقيع الأذى بهم سوى مقابلة الأذى بمثله» أو « إنني بتوجيه الضربة أولا إنما أدافع عن نفسي أو عن أصدقائي ضد خطر التعرض للأذى» (24).

هذا النموذج الثاني هو ذاته اللجوج الثابت على رأيه خطأ كان أو صوابا اعتقادا منه أنه الأفضل أو خوفا من التعرض لأذى الآخرين. والأمر في الحالين، أي اللجاجة والتلون بما أن أحدهما يكمل الآخر، مآله الاستبداد والتسلط وفقدان الشعور بالتواصل مع الآخرين إلا على هذا النسق إما خاضعا تابعا مسلوب الإرادة وإما مهيمنا مستغلا ساحقا كل إرادة مضادة.

لهذا السلوك أو ذاك نتيجة واحدة هي المحو: الانمحاء أمام الآخر القوي أو محو الآخر الضعف؛ وهكذا ينعدم

الاستماع المبني على احترام الفرد (أو المجموعة) في ذاته. فكيف يكون حسن الاستماع؟ ما هي شروطه؟ وما هي الأسس الفكرية والنفسية التي ينهض عليها؟

إن حسن الاستماع أو الإصغاء ليس له صلة بسلامة الحواس والقناة ووضوح الرسالة ومراعاة المقام . . . إنه يتجاوز ذلك ليطال الموقف من الطرف الآخر المتكلم. فسلوك المرء في أثناء عملية التخاطب أهم بكثير من توفر هذه الجوانب التقنية دون أن ننكر ضرورة وجودها طبعا؛ لكنها حتى وإن توفرت وبلغت التمام فإنها لن تؤدي آليا إلى حسن الاستماع. يقول الفيلسوف الألماني أو. ف. بولنوف:

« إن الشرط الأول المسبق للحوار هو القدرة على الإصغاء إلى الآخر. والإصغاء بهذا المدلول يعني أكثر من التقاط الإشارات الصوتية كذلك أكثر من فهم ما يقوله الآخر إنه يعني أن أدرك أن الآخر يود أن يقول لي شيئا مهمّا بالنسبة إليّ شيئا علي أن أفكر فيه وقد يرغمني إذا دعت الضرورة على تغيير رأيي» وأما الشرط المسبق الآخر فهو الثقة بالآخر وتعني أن يكون المرء مستعدا للتصريح برأيه ولا يخشى الأذى» (25).

فأن تصغي إلى الآخر وتستمع يعني أنك تولي لأقواله الاهتمام اللائق وذلك لا يتم طبعا إلا إذا توفر احترام رأيه. لذلك يخلص الجاحظ إلى القول:

« فمتى كنت كذلك كانت رقتك على الجاهل الغبي بقدر غلظتك على المعاند الذكي، وتحب الجماعة بقدر بغضك للفرقة وترغب في الاستخارة والاستشارة بقدر زهدك في الاستبداد واللجاجة وتبدأ من العلم بما لا يسع جهله قبل التطوع بما يسع جهله» (26).

فحسن الاستماع يقتضي الإيمان بحق الاختلاف ونبذ التعصب حتى وإن كنت على يقين من أن الذي أمامك جاهل غبي. إن الإصغاء بما هو احترام للآخر يؤسس للاعتراف بالفرادة، فليس ثمة نزعة نحو محو الطرف الآخر بقدر ما نجد رغبة ملحة في جعله يحقق استقلاله فيكون نفسه داخل الفضاء الحميمي الذي هو الكلام.

يتجلى ذلك واضحا في ما قدمه إريك فروم حين يبسط أمام القارئ نتائج الإصغاء إلى المرضى إذ يقول عن بعض زملائه:

ولم يكن يفعل شيئاً مع المرضى سوى إظهار شخصيته، التي فيها احترام هائل للمرضى الذُّهانيين، وللسلوك المختلف. وأظهرت نسبة الشفاءات العفوية تبدّلاً ملحوظاً. فهؤلاء المرضى الذين لا تساء معاملتهم، ولا يُذَلّون، ويعامَلون بوصفهم بشراً، كانت النتيجة أنهم تعافوا، وهذه بيّنة كافية على أن الذُّهان ليس مجرد واقعة فيزيولوجية عضوية. فالتغيّر السيكولوجي في هذا النظام يمكن أن يُحدِث شفاء مريض من شأنه، في مشفى للدولة أن تسوء حاله ويُمسي ذُهانياً مزمناً في ذلك الوقت (27).

ولعل مرد هذه النتائج المبهرة هي أن «الطبيب» عامل مرضاه على أنهم بشر قبل كل شيء دون النظر إليهم على أنهم مصابون. فحسن الاستماع ينبني أساسا على احترام إنسانية الطرف المقابل وليس مجرد أداة أو موضوع نمارس عليه نرجسيتنا وساديتنا أحيانا. أن نصغي هو أن نضفي على كلام الآخرين معنى وأهمية ما، لا من باب التباسط والتواضع والنزول عند رغبة الآخر بينما يظل الاستعلاء خلفية فاعلة في سلوكنا؛ فمدار الأمر وغايته إنما هو المشاركة في إنتاج المعنى فالدليل اللغوي بوصفه «حلبة صراع» ليس المراد فيه إلغاء الطرف الآخر بل بناؤه وفسح المجال له ليتجاوز بؤسه المتمثل في انغلاقه وانفصاله. الاستماع إذن نداء للأقاصي، أقاصي الذات لتخرج من طيها وانطوائها فتتفتح مثل برعم في نور الكلام بوصفه فضاء قبل كل شيء. ها هنا تطمس تلك الفوارق والتمايز ولا يبقى سوى الحق في الاختلاف. يقول فروم معبرا عن هذا التوجه ضمن علاقة الطفل بأبويه:

والمسألة هي أن المرء يكون حراً إذا لم يكن عليه أن يثبت أن والديه على خطأ ولا أنهما على صواب. وعلى ذلك فهذا هو أنا، وأنتما هما أنتما، وإذا أحبّ بعضنا بعضاً فذلك رائع، وتلك هي بداية أي درب إلى حرية المرء من أجل ذاته- ولا ريب أنه درب لا يُعرف كذلك إلا إذا سعى المرء(28).

فالمرء لم يعد في حاجة إلى الدفاع عن نفسه بقدر ما هو مطالب بإثبات اختلافه ولا يتسنى ذلك إلا إذا ألفى من لدن الطرف المقابل اعترافا بذاتيته المستقلة بما تحمله من جراح وتمزق وثغرات.

وحتى أشد الناس تفاهة بمعنى من المعاني، إذا نظرت إليه من الخارج، إنما هو جدير بالاهتمام للغاية إذا رأيته بوصفه ذلك الشخص، ذلك الجوهر الحي الذي أُلقي به إلى الدنيا في موضع لا يرغب فيه ولا يعرفه، ويقاتل على نحو ما ويتقدم شاقاً طريقه. وبالفعل، إن الكاتب العظيم هو على وجه الدقة الذي يتميّز بأنه يستطيع أن يُظهر شخصاً يكون تافهاً بمعنى من المعاني ومع ذلك هو بطل بالمعنى الذي يراه به(29).

لقد أدرك الجاحظ خطورة علاقة التواصل هذه، وأدرك أن الاستماع إلى الغير إذا ما اقترن بمنفعة مباشرة أو غير مباشرة أدى حتما إلى الانفصام. لذلك دعا صاحبه إلى عدم الاستهانة بالمعارف والعلوم فلا يقبل على رواية الملح والنوادر وكل ما خف على قلوب الفراغ وراق أسماع الأغمار إلا بعد إقامة العمود والبصر بما يثلم من ذلك العمود؛ فإن بعض من يكلف برواية الأشعار بدأ برواية أشعار هذيل قبل رواية شعر عباس بن ألأحنف ورواية شعر ابن الأحمر قبل رواية شعر أبي نواس (30).

وهو بذلك يدعو مخاطبه إلى تعلم الاستماع تعلما، والمثال الوارد يؤكد أن البداية يجب تكون بالعصي من الشعر قبل خفيفه على النفس، لأنه بذلك يدربها على الصبر وتحمل مشاق الكلام وإكراهاته حتى يكون جديرا بالكلام مسكنا له.

هكذا يتضح أن الإصغاء المبني على المعرفة والعلم ليس موقعا سلبيا، ولا هو ضرب من العي إنما هو ارتقاء بصاحبه إلى الذروة، حيث يغوص في الأغوار ويدرك عندها أن الكلام يتكلم العالم والأشياء.

دعوة :

لقد أردت من خلال هذه المحاولة إثارة قضية الاعتراف بالآخر مبدأ عاما ناظما للحياة، وكانت طبيعة الكلام ذاتها سندا لنا بما هو فضاء تواصل وتلاقٍ بين طرفين أو أكثر، ولكن الواقع العملي قد يحرف المرء عن المسار «الطبيعي» ويعدل به نحو ممارسات تتناقض وجوهر الكلام؛ فالاستبداد كما بين الجاحظ واللجاج والرغبة في الانغلاق على الذات يباعد بين اللغة عموما ووظيفتها الأساسية. والمؤسف في كل ذلك أن تخضع البحوث العلمية لهذا النمط من السلوك وتحاول جاهدة البحث له عن مبررات يقال إنها «علمية»، دون الانتباه أحيانا إلى كون مثل تلك المبررات إنما تؤبد واقعا متدهورا وتخدم مصالح طبقة بعينها هي ذاتها الطبقة المسيطرة. لذلك فإن الدعوة مفتوحة لكل من أراد إعادة النظر في الخطابين النحوي والبلاغي العربيين القديمين والخطاب اللساني الحديث ليتجاوز بها التصورات السكونية على أسس علمية متينة تقوم أساسا على المادية الجدلية. والعودة إلى الموروث ليس من باب إعادة نسخه ولا إنتاجه، وإنما لالتقاط النقاط المضيئة، وهي كثيرة. فرغم تحدد نص الجاحظ بأفقه وسياقه التاريخي ومجاله التداولي، إلا أنه يفلت من قبضة ذلك كله ليعبر عن المشترك الإنساني، وما كان له أن يعبر السياقات لولا المسار العقلي الذي اتخذه صاحبنا وإصغاؤه المرهف لنبضات التاريخ وحركته.

إنّ الإصغاء فنّ لا صلة له بثقافة المشافهة والاكتفاء

بالسماع دون القراءة. فالقراءة أيضا ضرب من الاستماع بالمفهوم الذي وقع التعرض له في ما أسلفت؛ فالاعتراف بالمتكلم لا يقتصر على الجانب الشفوي وإنما يطال أيضا ما يكتب. ولقد انتشرت منذ سنوات طويلة ممارسة تبدو في ظاهرها إصغاء ولكنها في حقيقتها سلبية متولدة عن الكسل الذهني. فالمشاهد، لاسيما هواة القنوات الدينية، يتعاطون مع ممارسة الاستماع بطريقتين: أما الأولى فنفعية تتمثل في الأخذ دون عطاء يذكر؛ وأما الثانية فيدخل في دائرة التقديس والعبادة (مثل الاستماع إلى إمام الجمعة أو ترتيل القرآن أو إفتاء نجوم الوهابية ...)، وفي الحالين فإن الممارسة انتهازية لا صلة لها باحترام الآخر والاعتراف بحقه في الاختلاف، والبرهان الساطع على ذلك عدم قدرة المتدين عموما على الإصغاء إلى الرأي المخالف فإن لم يعنف صاحبه ماديا عنفه لفظيا وإن لم يعنفه لفظيا عنفه قلبيا بالاستعاذة منه والاستغفار فيسلك عندها مسالك الكذب والمجاراة والمعاريض والتقية وغيرها من الأدوات التي ورثها عن السلف. لذلك كان الإلحاح على ضرورة تغيير جذري للذهنية وطرائق التفكير لأن مسألة الاستماع لا تتعلق فقط بالجانب الأخلاقي كما درج الأدباء العرب على ترويجه - قديما وحديثا - بل له صلة وطيدة بموقف من الوجود: وجودي ووجود الغير، هل له الحق في أن يقول ما يريد ويشتهي دون أن يرى على وجهي علامات تحقير أو إدانة؟ عندما أتبنى موقفا إيجابيا من هذا حُقّ لي وله أن نتخذ من الكلام مسكنا.

الهوامش والإحالات

1) ميخائيل باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، ص. 36
2) ن.م. ص. 91
3) ن.م. ص. 116
4) مارتن هيدجر، إنشاد المنادى، ص. 13
5) ن.م.، ص. 20
6) الجاحظ، البيان والتبيين، ص.27
7) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 27

أ‌) تجدر الإشارة إلى أن عملية التخاطب لا تتحقق صافية كما تقرأ ففيها تقطعات وانكسارات واستطرادات نتيجة تدخل المستمع حتى أن الاستماع إلى إنشاد الشعر مثلا تتخلله أصوات تعبر عما جال في ذهن المستمع نظرا لكون الشاعر منغمس في تكلم الكلام فيكثر التصفيق والتصدية أو الصفير والتعليقات...الخ

ب) لعل ذلك ما يفسر خلو المدونة النقدية العربية القديمة من جماليات التلقي ومنزلة القارئ/ السامع بوصفه مسهما في عملية الإنتاج الفني.

ت) لننظر في مصير حكايات ألف ليلة وليلة والموشحات وحتى الشعر الصوفي...كيف مورس عليها الإقصاء لأنها لا تطابق معايير أدبية محددة.

ث) لقد وصلنا شعر عمر (الاباحي) كاملا تقريبا رغم السهام التي رمي بها في تبعثر شعر جميل (العفيف) رغم التمجيد الذي التصق به.

ج) من المعروف اليوم أن شعراء العربية مرحلة ما قبل الاسلام، بل وبعد ظهوره، كانوا رواة قبل أن يصبحوا

شعراء أي أنهم كانوا ذوي قدرة عالية على الإصغاء ناهيك الحفظ. ولما كان الاستماع فنا فإنه فعل وليس تلقيا سلبيا. ولعل ذلك ما حدا بالنص القرآني إلى الاحتفاء بهذه الممارسة الفنية في عديد المواطن أهمها عندي اعتبار تلقي الوحي ذاته معجزة تعجز عن تحمله الجبال. لَوْ أَنزَلْنَا هَـٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (الحشر 21). بل لقد نبه النبي إلى ضرورة صرف كل انتباهه إلى الإصغاء : لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ/ إن علينا جمعه وقرآنه/ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه/ ثم إن علينا بيانه» (القيامة الآيات 16-17-18-19)

8) ن.م. ص. 31

9) ابن منظور، لسان العرب ص. 353

10) ن.م.، ص. 356.

لذلك اقترنت اللجاجة بلج البحر أي موجه واللجلجة في الكلام واختلاط الأصوات.

11) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص.ص. 31 - 32

12) ن.م. ص. 32

13) ن.م. ص. 28

14) بمرتضى الزَّبيدي، تاج العروس، الجزء 8 ص. 402

15) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 34

16) ن.م.، ص. 29

17) الزبيدي، تاج العروس، ج. 26 ص. 422

18) ن.م.، ج. 26 ص. 424

خ - يبدو أن النطاق كان مقتصرا على المفتقرة إلى العمل والدليل ما ذكره امرؤ القيس في معلقته:

نؤومُ الضُّحى لم تَنْتَطِقْ عن تَفضُّلِ وتُضحي فَتيتُ المسكِ فوق فراشها

يقول الزوزني في شرح هذا البيت: «... وهي كثيرة النوم في الضحى ولا تشد وسطها بنطاق بعد لبسها ثوب المهنة يريد أنها مخدومة منعمة تُخدم ولا تَخدم.». شرح المعلقات للزوزني ص. 31

19) ن.م.، ج. 8 ص. 400

د) استعمل الجاحظ هذا اللفظ في غير المجال السياسي وقصره على الفكر وذاك ما كان رائجا في العصر

20) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 28

21) إريك فروم، فن الحب، ص. 27

22) إريك فروم، الخوف من الحرية، ص. ص. 127-128

23) إريك فروم، فن الحب، ص. 28

24) إريك فروم، الهروب من الحرية، ص.ص. 119-120

25) شاهد مذكور في كتاب فن الإصغاء ص. 9

26) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص.ص. 28-29

27) إريك فروم، فن الإصغاء، ص. 69

28) ن.م، ص. 82

29) ن.م.، ص. 50

30) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص 29

المصادر والمراجع

المصدر :

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى 1410هـ - 1990 م

المراجع :

* الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والتبيين، قدم لها وبوبها وشرحها علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال بيروت، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988 م.

* القرآن الكريم، بالرسم العثماني برواية حفص بن عاصم، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع دمشق - بيروت نال شرف كتابته الخطاط عثمان طه، الطبعة الثالثة 1404 هـ.

* أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار الجيل بيروت د.ت.

* محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية د.ت.

* مسعد محمد زياد، عن موقع اللغة العربية http://www.drmosad.com/index85.htm

* إريك فروم، فن الإصغاء، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2004

* إريك فروم، فن الحب: بحث في طبيعة الحب وأشكاله، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار العودة بيروت، 2000.

* إريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى تشرين الثاني(نوفمبر) 1972

* مارتن هيدجر، إنشاد المنادى: قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، تلخيص وترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1994

* ميخائيل باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 1986.

مراجع الإضاءة :

* عبد الله بن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير

* ابن عبد البر القرطبي، بهجة المجالس وأنس المجالس، عن موقع

* الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البسيتي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء عن موقع
http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001398-www.al-mostafa.com.pdf

من الخلاف إلى ثقافة الاختلاف : تأمّلات في فكر محي الدّين القليبي

علي بن مبارك/باحث، تونس

مقدمة :

الخلاف والاختلاف في الثّقافة الإسلاميّة :

تعتبر ثنائيّة الخلاف والاختلاف من الثنائيات الرّاسخة في الثقافة الإسلاميّة القديمة والمعاصرة، ولم يكن هذا المدخل حكرا على صنف من العلماء دون غيرهم، بل كان يستقطب اهتمام الفقهاء والأصوليين والمتكلّمين والمفسّرين والمحدّثين والمتصوّفة والفلاسفة وعلماء اللّغة، كما شغل في العصر الحديث علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا والمستشارين النفسيين والمهتمين بالشؤون السياسيّة والعلاقات الدولية والقضايا الثقافيّة، ولو حاولنا ضبط دلالات الخلاف أو الاختلاف من منظور هذه العلوم المختلفة في تطوّرها التاريخيّ لجمعنا مدوّنة كبيرة ومتنوّعة، ولئن اقترن الخلاف بالتعصّب والصراع والسباب ونفي الآخر، فإنّ الاختلاف تعلّق بالتعدّد والتنوّع والاعتراف بالمخالف، ولقد ميّز المسلمون زمن ظهور المدارس الفقهية والأصولية الكبرى بين الخلاف في الأصول والاختلاف في الفروع، وآية ذلك أنّ أصول الدّين واضحة، فلا اختلافَ بين المسلمين حول قدسية المتعالي والتوحيد والنبوّة والمعاد وغيرها من الأصول العقديّة والمقاصد الشرعيّة، أمّا الاختلاف في فروع الدّين بما هي أحكام فقهية وتشريعات فهو اختلاف محمود بل ضروريّ في بناء العمران البشري، إذ الاختلاف من هذا المنظور رحمة ودليل على سلامة الدّين ونجاعة تواصله مع التاريخ.

وانخرطت جدليّة الخلاف والاختلاف في مسارات الثقافة الإسلاميّة الكبرى، فبعد غلق باب الاجتهاد ودخول الثّقافة الإسلامية في غياهب الإتبّاع وظلمات التقليد، أصبح الحديث عن الاختلاف بما هو تعدّد وقبول بالمخالف من الأمور المذمومة التي تلحق الأذى بصاحبها، وكم من مجتهد سجن وشرّد وقتل لأنّه قال بمشروعية الاختلاف وحقّ التعدّد المذهبيّ والدّينيّ، ونلاحظ من خلال مراجعة كتب الخلاف (1) التي سادت في العصور الوسطى ومازالت تؤثّر في المسلمين اليوم أنّ هاجس الخوف من الاختلاف كان هاجسا محوريا لذلك كثر الحديث عن الاختلاف المذموم والممنوع والمنبوذ، وساير التعريف اللّغوي المسار الثّقافيّ الذي انتهجه مدخل «الاختلاف» فأكّد

المعجم العربيّ أنّ «الخلاف المخالفة» (2)، ويبطن هذا التعريف صراعا خفيّا وتنازعا بين طرفين خالف أحدهما الآخر على سبيل التعارض والتقابل، وهذا يعني أنّ «الخلاف المضادة» (3)، و«تخالف الأمران واختلفا: لم يتّفقا، وكلّ ما لم يتساو فقد تخالف واختلف» (4)، ونلاحظ أنّ مفهوم الخلاف اقترن بالقطيعة بين أطرافه والتضارب بين الأقوال والتنافس على تمثيل الحقيقة المطلقة، فكلّ طرف من أطراف الخلاف يعتقد أنّ الحقيقة واحدة وشاملة لا تتجزّأ يملكها طرف واحد وعلى بقية الأطراف الإذعان والتسليم، وعدم التسليم دليل على التعنّت والتكبّر والفسق والكفر، فالحقّ بيّن وكلّ خلاف حول ما اعتبره بعضهم حقيقة يعتبر مذمّة ومنقصة، وعلى هذا الأساس أصبح كلّ اختلاف خلاف وتمّ التماثل القصريّ بين المصطلحين فأصبح كلّ حديث عن الاختلاف حديث عن الخلاف ومساس بالدّين ورجاله.

ورغم اعتراف القرآن بشرعية الاختلاف (5) وأهمّيته في بناء الحضارات فإنّ ثقافة التقليد جعلت منه عدوّا أزليّا وصدر خوف دائم يستحسن الحذر منه والتعامل معه بريبة، والطريف أنّ المعجم العربيّ لم يكتف بمسايرة الثقافة الإسلاميّة في إقصاء الاختلاف بل شيّد شبكة من المعاني السلبية اقترنت بمشتقات «الخلاف»، إذ «خلف له بالسيف إذا جاءه من خلفه فضرب عنقه» (6) و«الخالفة: الأحمق القليل العقل.. وإمرأة خالفة وخلفاء وخلفنة وخلفف: وهي الحمقاء» (7)، و«الخلْف والخلُف: نقيض الوفاء بالوعد... وهو في المستقبل كالكذب في الماضي.. ورجل مخلف أيّ كثير الإخلاف لوعده» (8) و«رجل مخالف لا يكاد يوفي» (9)..

لقد حاول عدد كبير من المجتهدين والمفكّرين (10) المسلمين تصحيح المسار وتحرير الفكر الدّينيّ ممّا علق به من انزياحات وتشويهات، فتحدّثوا عن حتميّة الاختلاف باعتبار أنّ «الاختلاف بين أفراد البشر ليس أمرا عرضيّا وقشريّا زائدا، بل هو من لوازم الحياة الجمعية للبشر ومقتضى بناء الإنسان الذهنيّ وكيفيّة إدراكه للأمور» (11)، ويبنى هذا التصوّر على أساس أنّ الحقيقة المطلقة -كما جاءت في القرآن- لا يعلمها إلاّ الله وعلى الإنسان أن يجتهد في تمثّل هذه الحقيقة بحسب وضعه التاريخي وسياقه الثقافي ولا يقدر على حسم هذه الاختلافات غير الله فهو فقط من يحكم بين المختلفين من بعد اختلافهم (12). وأكّد القرآن في أكثر من موضع أهمية تطهّر المسلم من عقدة الاستعلاء الدينيّ ومن وهم امتلاك الحقيقة المطلقة دون غيره فالحقيقة لها عدّة وجوه وكلّها تعكس رحمة الله ولطفه وهذا المعنى تؤكّده الآية التالي: «قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (13).

لقد أرسى النصّ القرآنيّ مشروعا ثقافيّا إنسانيّا يؤسّس للاختلاف من أجل التقدّم والرقيّ، إذ لا إبداع دون شيوع ثقافة تقوم على التعدّد والاختلاف واحترام آراء الآخر ومواقفه، فالاعتراف بالاختلاف يحقق التواصل البنّاء بين المجموعات الدينيّة والمذهبية والإثنية والسياسية، وييسّر سير التعايش المشترك والتعاون، وما أحوجنا اليوم بعد نجاح الثورات العربيّة وتقارب الهموم والأحلام إلى ثقافة اختلاف متينة تنبذ التعصّب والسّجال العقيم وتدفع إلى البناء والابداع.

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ ظاهرة الاختلاف ارتبطت في الحضارة الإسلامية بتأويل القرآن في المقام الأوّل (14) فكلّ مجموعة دينيّة فهمت النصّ فهما مخصوصا ثمّ توهّمت وأوهمت غيرها بأنّ تفسيرها القرآن هو الصواب مطلقا لا يقبل الخلاف أو الاختلاف، ولكنّ كلّ تأويل مشروع، ومردّ ذلك أنّ: «جماع الاختلاف والتناقض أنّ كلّ كلام صحّ أن يُضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض..» (15)، ولقد اختلف المسلمون في أسباب النزول والمحكم والمتشابه «ولا سيّما أنّ النّاس قد اختلفوا فيهما كاختلافهم في المذاهب فالمحكم عند السنيّ متشابه عند القدريّ..» (16)، ويمكن أن نستدلّ في هذا الإطار ببدر الدين الزركشي إذ أكّد في مواضع متعدّدة من كتابه «البرهان في علوم القرآن» قابلية القرآن - إذا استثنينا آيات الأحكام - لمختلف التفاسير

والتأويلات فنجده يقرّ منذ مقدّمة كتابه على لسان سهل بن عبد الله أن « لا نهاية لفهم القرآن» (17) إذ في عملية تفسير القرآن «تتفاوت الأذهان وتتسابق في النّظر إليه مسابقة الرّهان» (18). وهذا يتماشى مع قول السّلف (والعبارة للزركشي) : « لكلّ كلمة ظاهر وباطن وهذا ما لا يحصى ولا يعلمه إلاّ الله . .» (19) وبُني هذا التصوّر على استحضار حديث نبويّ تناقلته أغلب كتب علوم القرآن بكلّ توجّهاتها ومفاده أنّ : « لكلّ آية ظهرا وباطنا ولكلّ حرف حدّا ومطلعا»، وهذا التصوّر يؤكّد أنّ إدعاء امتلاك دلالات القرآن القطعية التي لا تقبل أيّ تشكيك ضرب من التعسّف على النصّ والواقع في آن، فمعاني القرآن متطوّرة بتطوّر الزمن وبتغيّر البيئات لذلك «قال بعض أهل الذوق : القرآن نزول وتنزّل فالنزول قد مضى والتنزّل باق إلى قيام السّاعة» (20). ومن هنا نفهم دعوة ابن عبّاس وهو الأعرف بالقرآن حسب القدامى : «من أراد علم الأوّلين والآخرين فليثوّر القرآن» (21). هذا يعني أنّ القرآن من حيث هو معنى يمثّل مشروعا منفتحا على الزّمان تتغيّر معانيه بتغيّر ظروف القراءة وطبيعة القارئين لذلك «قال بعض العلماء لكلّ آية ستون ألف فهم وما بقي من فهمها أكثر» (22). ولم يكتف صاحب البرهان بسرد أقوال العلماء المنتخبين بل نجده يعلّق على حديث أبي الدرداء (23) فقال : «أي اللفظ الواحد يحتمل معاني متعدّدة ولا يقتصر به على ذلك المعنى بل يعلم أنّه يصلح لهذا ولهذا.» (24). ومن هنا - وكما يقول صاحب البرهان- : «اختلف الصّحابة في معنى الآية فأخذ كلّ واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى. .» (25).

ونفهم ممّا سبق أنّ النصّ القرآنيّ عمل جاهدا على بناء ثقافة الاختلاف داخل النّسق الإسلاميّ الواحد، ويجنّب هذا الطّرح القرآنيّ المسلمين الوقوع في صدام وتناحر وتقاتل بسبب التعصّب للتأويلات، وكم من حروب نشبت بين المسلمين بسبب خلاف في فهم النصّ الدينيّ أو تأويل آي القرآن (26)، وقد تنبّه المصلحون المسلمون في العصر الحديث إلى مخاطر هيمنة عقلية الخلاف وخطاب الإقصاء والنفي، ووجدت كلّ محاولات التقريب بين المسلمين صعوبة مأتاها اعتقاد أغلب المسلمين بأنّ ما اكتسبوه من معارف دينيّة وحقائق تأويليّة هو عين الحقيقة لا يمكن التشكيك فيها أو مراجعتها، ولم يستطع روّاد التقريب بين المذاهب الإسلامية تجاوز هذا العائق بيسر بل فشلوا أحيانا في تذليل صعوباته، ونرصد معالم هذه الأزمة فيما كتبه أعضاء جماعة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة بالقاهرة (27) في مجلّتهم لسان حالهم «رسالة الإسلام»، فأغلب مقالات هذه المجلّة انتبهت إلى أهمية مسألة الاختلاف لكنّها ظلّت في عمومها سجينة نمطين من الاختلاف: المحمود والمذموم، وفي هذا السياق الثقافيّ الأدبيّ المخصوص أسهم محي الدّين القليبيّ بمجموعة من المقالات نشرها بمجلة رسالة الإسلام وأظهر فيها من التجديد والجرأة ما يشدّ الانتباه ويدعو إلى البحث والدرس.

1 - محي الدين القليبي (28) الرّائد المجهول :

عُرف محي الدين القليبي باعتباره زعيما وطنيا وقياديا في الحزب الحرّ الدستوري القديم (29) ومقاوما ضدّ الاستعمار داخل البلاد وخارجها، ولقد كان يكتب مجموعة من المقالات الوطنية التحريضية ضدّ الاستعمار الفرنسي في عدّة صحف تونسية (30) ممّا تسبب له في مضايقات ونفي (31)، ويبدو أنّ محي الدين القليبي كان خطيبا مثقّفا ممّا هيّأه لتقديم مجموعة من المحاضرات في الخلدونية تتعلّق بالحركة الوطنية وببعض قضايا العالم الإسلامي كما ساعد ذلك على التعريف بالقضية الوطنية وكسب الأنصار لها عند سفره إلى المشرق.

والمرجّح أنّ اتصاله بجماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية كان بعد زيارته الثانية إلى المشرق سنة 1949 وهي نفس السنة التي صدر فيها العدد الأوّل من مجلة رسالة التقريب، ولكن لا نستبعد أن يكون القليبي قد تعرّف على هذه الجماعة في بدايات تأسيسها عند زيارته الأولى إلى مصر سنة 1947 واستقراره بالقاهرة قصد التعريف بالقضية الوطنية. . إذ في نفس هذه السنة تأسست دار التقريب وشرعت في تنظيم برامجها وضبط أنشطتها.

ولئن كان محي الدين القليبي شخصية ريادية في حركة التحرير الوطني وفي أدبيات التقريب بين المذاهب الإسلامية فإنّه لم يلق اهتمام من أرّخوا لتراجم التونسيّين ولتجارب التقريب وروّاده. ولكم كان استغرابنا شديدا عندما تصفحنا كتبا تهتمّ بترجمة أعلام تونس (32) فوجدناها خالية من الحديث عن محي الدين القليبي. ولقد سررنا عندما عثرنا على كتاب ألّفه ابن محي الدين القليبي تحت عنوان «محي الدين القليبي أو جهاد ثلث قرن» (33) ولكنّا لم نجد من بين الوثائق المعروضة في الكتاب ما يشير إلى مقالاته المنشورة في «رسالة التقريب» أو علاقته مع رواد التقريب باستثناء صورة (34) جمعته مع محمد محمد مدني رئيس تحرير المجلة وأحد الأعضاء الناشطين في جماعة التقريب. وجدير بالذّكر أنّ محي الدين القليبي تفرّد بكتاباته في مجلة «رسالة الإسلام» لا على مستوى البلاد التونسية فحسب بل كذلك على المستوى المغاربي ، ولو استثنينا مساهمة محمد الخضر حسين البسيطة في إنجاز معجم ألفاظ القرآن الكريم (35)، فإننا لا نجد من المغرب العربي من ساهم في تحرير هذه المجلّة وشارك في تخريج عددها الأوّل التأسيسي غير «محي الدين القليبي».

لقد اعتبرنا محي الدين القليبي رائدا مجهولا ومغمورا من روّاد التقريب كادت صورته في هذا المجال تختفي حتى عند أقرب النّاس إليه، ولذلك حاولنا في هذا المقال أن نعرّف بالقليبي مساهما في بلورة فكر تقريبيّ حاول في ذلك العصر كسر حواجز معرفية وتاريخية ونفسية لم يكن من الهيّن كسرها وعمل قصارى جهده على ترسيخ منظومة فكرية سياسيّة تقوم على الاختلاف والتعدّد، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلىَ القوْل بأنّ محي الدّين القليبي كان متميّزا في طرحه التقريبي مقارنة بمن شاركه الكتابة في مجلّة «رسالة الإسلام»

وسنحاول أن نستثمر في هذا العمل أربع مقالات كتبها القليبي ونشرها في أعداد مختلفة من مجلة «رسالة التقريب» وهذه المقالات نذكرها بحسب تاريخ صدورها كالتالي:

- المغرب الإسلامي (36)
- تاريخ المذاهب الإسلامية وشمال أفريقا (37)
- أدب الدعوة الى الحق (38)
- الرباط في سبيل الله (39)

وسنحاول أن نتناول فكر القليبي التقريبي من خلال مدخلين : مدخل تفصيلي سنعتمد فيه الايجاز ونعرّف من خلاله بأهمية كلّ مقال على حده ، ومدخل تأليفي سنتناول فيه أهمّ القضايا المطروحة في هذه المقالات المتعلّقة بثنائيّة الخلاف والاختلاف ودورها في توجيه الخطاب التقريبي بصفة عامة.

2 – محي الدين القليبي من خلال مقالاته :

أ – «المغرب الإسلامي»

يعتبر العدد الأوّل من «رسالة الإسلام» عددا تأسيسيا سيؤثر لاحقا في فكر جماعة التقريب ومنهجهم في العمل كما سيحدد طبيعة الجهاز الاصطلاحي الذي سيستعمل من قبل رواد التقريب الأوائل أو من تبعهم إلى يومنا هذا، إذ ظلّت التجارب التقريبية اللاحقة مشدودة إلى النموذج التأسيسي الأوّل، وفي هذا الإطار تتنزّل أهمية هذا المقال الذي اختار له عنوان «المغرب الإسلامي» وهو عنوان مقصود حقّ القصد ويضطلع بعدة مهام من قبيل التذكير بهذا الجزء من العالم الإسلامي الذي مازال يعاني من ويلات الاستعمار، وبأنّه مازال متشبثا بثقافته الإسلامية التي حاول المستعمر طمسها دون جدوى. كما يحيل العنوان على المغرب العربي باعتباره نموذجا للوحدة والتعاون حتى أنّ «الحدود التي أقيمت منذ السيطرة العثمانية عليه بين أجزائه (ليبيا، تونس، الجزائر، مراكش) لم تحل دون تأثر كلّ قطر من هذه الأقطار بما يحدث في القطر الآخر» (40).

ب – «تاريخ المذاهب الإسلامية وشمال أفريقا»

نشر هذا العدد بعد ثلاث سنوات من صدور العدد الأول من «رسالة الإسلام»، ويبدو أن محي الدين القليبي كان مشغولا في هذه السنوات الثلاث بالقضية

الوطنية والتعريف بها خاصّة بعدما أسس «دار تونس» بدمشق واستقراره هناك ، ولقد أكّد صاحب هذا المقال بأنّ شمال إفريقيا بصفة عامة وتونس بصفة أخصّ كان -وما زال- فضاءً للتعدد والتنوع والاختلاف والتعايش المذهبي البناء.

ج -أدب الدعوة الى الحق

تزامن صدور هذا المقال مع ثورة يوليو 1952 ولذلك نجده يتضمّن تعديلا خطيرا لصورة الصوفي فجعل منه صاحب مرابطة وبأس ومقاومة للعدوان، ممّا يعني أن للمتصوفة قسطهم من التغيير الحضاري والفعل في التاريخ ولكنّ الفقهاء شوهوا صورتهم وزيّفوا حقيقتهم.

د – الرباط في سبيل الله

يتمحور موضوع هذا المقال أساسا حول مسألة اختلاف المسلمين ولقد حاول صاحبه ضبط الأسباب الأساسية في فرقة المسلمين وتشتتهم ودعا إلى تجاوز الأزمة من خلال التعليم على الاختلاف وإصلاح المدارس الدينية.

3 – الخلاف والاختلاف في فكر محي الدين القليبيّ

إنّ المدقّق في نصوص محي الدين القليبي المنشورة بمجلة «رسالة الإسلام» يلاحظ أنّ الخيط الواصل بينها يتعلّق بمسألة الاختلاف بين المسلمين وهي مسألة خطيرة شغلت كلّ روّاد التقريب وحاولوا مقاربتها من وجوه مختلفة ، وفي هذا الإطار تناول القليبي مشغل الخلاف أو الاختلاف (41) من خلال أربعة مداخل يمكن ضبطها كالتالي:

أ – تحديد طبيعة الخلاف وأنواعه

لقد أدرك القليبي ضرورة ضبط المصطلحات حتى يتضح المقصود من الكلام فتساءل عن مفهوم المذهب وعمّا يميّزه عن الفرقة إذ « اعتاد المؤرخون أن يطلقوا على المختلفين في الأصول فرقاً، وعلى المختلفين في الفروع (العبادات والأحوال الشخصية) مذاهب» (42) وكأنّه بذلك أراد أن ينبّه إلى ضرورة التمييز بين الأصول والفروع وتقديم الفروع على الأصول. ولئن تعلّقت الخلافات بمسائل دينية حقيقية فإنّها سياسية بالأساس إذ «افترق المسلمون في فجر تاريخهم، واكتووا بنار تلك الفتنة. افترقوا في السياسة، واختلفوا في نظام الحكم، ولكن لارتباط السياسة بالدين، انتقل الخلاف من نظام الدولة إلى العقيدة» (43). ولو تتبعنا التاريخ الإسلامي منذ بداياته للاحظنا هيمنة البعد السياسي على خلافات المسلمين وآية ذلك أنّه « لم يكن النزاع الأول الذي حدث بين المسلمين في فجر التاريخ الإسلامي حسبما يبدو لي في حقيقته إلا نزاعاً سياسياً يتعلق بنظام الدولة: نوع الحكومة. شخصية الحكام. أسلوب الحكم. سياسة المحكومين» (44)، وما أشبه الماضي بالحاضر فـ « رغم أن المسلمين فقدوا الدولة التي اختلفوا على نظامها، والسلطان الذي تنازعوا عليه، وضعف الدّين الذي نقلوا إليه الخلاف وتفرقوا فيه، وأخيرا فقدوا وجودهم وتخطفهم الناس» (45).

ويبدو من خلال حديث القليبيّ أنّ البعد الدّينيّ المذهبيّ للخلاف لم يكن في تاريخنا الإسلاميّ إلاّ واجهة تخفي أبعادا أخرى خطيرة تتعلّق أساسا بهيمنة الفقهاء واستبداد السّاسة وتجبّرهم، فالحديث عن تداخل بين الأصول والفروع يعني أساسا هيمنة الفقه باعتباره علم الفروع على بقية المعارف والأصول، وأصبح الاهتمام بفروع الدين والأحكام الفقهية -في عصر التقليد- حديث العامّة والخاصّة، فعامّة النّاس يهتمّون بفروع الدين وفروع فروعه ويركّزون على البعد الحسّي المادّي دون تدبّر الأبعاد الروحية المعرفية العميقة للأحكام، وهذا يعني «أنّ الطباع العاميّ نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول الذي لا يعقله إلاّ العالمون الموصوفون في كلّ زمان بالقلّة» (46)، وساير بعض علماء الدّين العامّة فصنّفوا في الفروع وتفاصيل الأحكام ودوّنوا عشرات المجلات في مسائل جزئيّة

لا تستحقّ إلاّ صفحات محدودات، لقد كرّس علم الفروع هيمنة الفقهاء على الثقافة الإسلاميّة، وعمّق تعصّب المقلّدين للمذاهب الفقهية الخلاف والصراع بين المسلمين، وأصبح كلّ طرف يعتقد أنّ فروع الدّين التي يعتمدها في العبادات والمعاملات حقائق ربّانيّة لا تقبل الشكّ، وكلّ من خالفها أو عارضها فقد خالف الدّين وعارض العقيدة، وأصبح شغل النّاس الشّاغل كيفية الصلاة وأركانها والوضوء والتيمّم وغيرها من الأحكام الفقهيّة، والحال أنّ الفقه بني أساسا على الاختلاف، ولقد امتنع أئمة المذاهب الكبار عن تعميم آرائهم الفقهية وفرضها على النّاس، فأحكام الفروع متغيّرة بتغيّر السياقات والوضعيات وتبدّل الأعراف والثقافات. وعلى هذا الأساس ميّز محي الدّين القليبي بين الأصول والفروع وما تعلّق بكليهما من معارف.

لا يمكن -حسب القليبي- أن نؤسّس لثقافة تقوم على الاختلاف والتعدّد في إطار نسق دينيّ قلبت فيه الأدوار وتداخلت فيه الأولويات وانزاحت فيه الحقيقة عن أصولها وجذورها ومقاصدها الكبرى لتكتفي بظاهر الدّين وفروعه.

ولم تكن هيمنة السّاسة أقلّ خطرا من هيمنة علم الفروع ورجاله، فقد أدرك ساسة المسلمين أنّ الصّراع بين أهل الديانة الواحدة يوطّد حكمهم ويرسّخ سلطانهم ويعطيهم مشروعيّة الدّفاع عن الأمّة والحفاظ على وحدتها، فالسياسة كانت الموجّه الحقيقيّ للخلافات الإسلاميّة الكبرى كما تجسّدت في واقعة صفين والفتنة الكبرى، كما أخفى الصّراع السنيّ الشيعيّ لعدّة قرون من الزّمن الوجه السياسيّ التوسّعيّ، فأخذ التنافس التركيّ/ العثمانيّ الفارسيّ/ الصّفويّ بعد دينيّا مذهبيا هيمن فيه خطاب الخلافيات والتعصّب الدّينيّ، والأمر ذاته يتكرّر مع المشهد الإسلاميّ المعاصر قبل أحداث ربيع الغضب العربي وبعده، فقد تحوّل الصراع السعوديّ الايراني إلى صراع مذهبيّ جنّدت له الأقلام والفضائيات والمساجد، ولعلّ ما حصل بالبحرين بعد انتفاضة شعبه تأسّيا بثورتي تونس ومصر خير مثال على ذلك، فقد تحوّل الصراع السياسيّ إلى صراع مذهبيّ عقدي صاحبه تبادل التهم والتشكيك في الدّين.

كان القليبي واعيا بأنّ أصل البلاء يكمن في السّياسة وأهلها، فهم أفسدوا الدّين وجعلوا منه فضاء للتنابز والتقاتل، ويعتمد السّاسة أساسا على تأجيج العواطف وإحياء الذاكرات، لذلك يعتمدون قراءة انتقائية للتاريخ يركزون فيها على مجموعة دون أخرى ويرسّخون فيها ثقافة الصراع والحروب، لذلك ارتبط الخلاف دائما بالماضي وإن أفرزه الحاضر، ويفضي بنا الكلام إلى ضرورة التمييز بين الخلاف والاختلاف والأسباب المؤدّية إلى كليهما.

ب- البحث في أسباب الخلاف ودواعي الاختلاف

بناء على ما سبق نلاحظ أنّ الأسباب المؤدّية إلى الخلاف هي ذاتها المعطّلة لكلّ اختلاف، وحصرها محي الدّين القليبي في مجموعة من النقاط تتعلّق بهيمنة البعد السياسيّ وسيادة التعصّب والتمذهب وتدخّل العامّة في توجيه الدّين، ولم يكن التعصّب في بداية الأمر يتّبع «عقائد خاصة أو نظريات لكل فريق في فقه المعاملات والعبادات وإنّما حدث ذلك عند ما تحمس كل فريق لمذهبه السّياسي، وأراد أن يكسوه صبغة دينية أدت إلى التناحر والحروب بين الطوائف الإسلامية» (47)، ويتبيّن لنا من خلال هذا الشاهد النصيّ أنّ الأسباب المؤدية إلى الخلاف والمعطّلة لكلّ اختلاف متداخلة يؤدّي بعضها إلى بعض، فالتعصّب للعقائد ارتبط بالفقه والتمذهب وارتبط كلاهما بالسّياسة وتوظيفها الدّين، وتدخّل العامّة في شؤون الدّين فتحدّثوا في الحلال والحرام والمحمود والممدوح وسايرهم في ذلك الفقهاء ورجال السياسة حفاظا على السلطان، فيتفاقم الوضع ويشتدّ التعصّب والتناحر والتباغض «وأكثر ما ينشأ ذلك عن تدخل العامة والدهماء أو من هم في منزلتهم فيما هو من خصائص الخاصة والعلماء إذ بذلك تنقلب الأوضاع وينتكس السير ولا منجاة من ذلك إلا بإرجاع الأمور إلى أهلها، والضرب على أيدي المترامين عليها» (48).

وقد تتداخل الأبعاد السياسية والنفسية والاجتماعية لتفرز بعدا إيديولوجيا صارما يرى في كلّ اختلاف خلافا وخطرا على الإسلام والمسلمين، وفي هذا السياق اعتبر دعاة الحركة الوهابية منذ نشوئها التصوّف ضربا من البدع ومرضا أضرّ بالأمّة ودينها، والحال أنّ الفكر الصّوفي جزء من الثقافة الإسلامية يستقطب عددا لا يستهان به من المسلمين في المغرب العربي وإفريقيا ومصر وبلاد الشام وإيران وبقية الدّول الآسيويّة، فهل من المبرّر أن نرفض الاختلاف ونقصي أهل التصوّف بتعلّة أنّ الدين بيّن وواضح المعالم، لقد تنبّه محي الدّين القليبيّ إلى خطورة هذه المسألة التي تتواصل تداعياتها إلى اليوم، فتحدّث عن التصوّف بما هو «مرابطة» (49) وجهاد وعمل، والمرابطون عنده هم «متطوعون بأموالهم وأنفسهم، لا يأخذون شيئاً من الحكومة ولا من الناس، ولكنهم يعتمدون في حياتهم البسيطة على كدهم وعملهم الخاص» (50)، ونجح الاستعمار في تشويه صورة التصوّف وشجّع الطرقية واستغلّ أصحاب الطرق في تمرير سياسته الاستعمارية (51)، وانتقد السلفيّون التصوّف من خلال صورته الطرقية السّائدة، فكان رفضهم الاختلاف قائما على صور واهية ومواقف سياسية «ومن هنا نشأت الخصومة بين السلفيين والطرقيين، فهي خصومة سياسة أكثر منها دينية» (52).

4 – من الخلاف إلى ثقافة الاختلاف: استشرافات:

لو أردنا أن نرصد مشروع محي الدّين القليبيّ التقريبيّ لاختزلناه في شعار «من الخلاف إلى الاختلاف»، فالأصل في الثقافة الإسلامية قيامها على الاختلاف والتعدّد، وما الخوف من الخلاف إلاّ مرض أصاب الحضارة الإسلاميّة زمن تراجعها وهيمنة الاتّباع والتقليد عليها.

ويمكن اختزال مشروع القليبي في بناء ثقافة الاختلاف في ثلاثة مداخل أساسيّة:

أ – الاختلاف يتطلّب قبول المخالف والاعتراف به

لعلّ أهمّ خطوة في مجال الاعتراف بالآخر والقبول به ندّا وشريكا في الحضارة والحياة تجاوز ثقافة الألقاب والاكتفاء بالأسماء (53)، فالقرآن ألح على تجنّب التنابز بالألقاب (54)، والثقافة الإسلامية ثقافة ألقاب بامتياز حتّى أنّنا لا نعرف بعض الأفراد والمجموعات إلاّ من خلال ألقابها من قبيل: الجاحظ والمتنبّي والمعتزلة والخوارج والرافضة والنواصب (...)، ونتحسس من خلال قراءة نصوص القليبيّ أنّ الرجل يحاول قدر المستطاع تجاوز ثقافة الألقاب ليرسي ثقافة بديلة تقوم على الاختلاف، واعتبر القليبي «المذهب الاباضي من مذاهب المحكّمة» (55)، ويعتمد في عرضه اسمين تقبل بهما الاباضية ويتجنّب استعمال اللقب المهيمن في الثقافة الإسلامية ونقصد به الخوارج، فالاباضية يرفضون انتسابهم للخوارج، وما الخروج في الحقيقة إلاّ لقب اعتمده أعداء الجماعة لبيان ضلالهم وخروجهم عن الدّين.

إنّ الاعتراف بالآخر يعني فيما يعني القبول به كما هو في الأصل دون تعديل أو تزويق، فكلّ مجموعة دينيّة أو مذهبية أو ثقافية لا بدّ أن تتعامل مع الآخر من خلال اسمه الذي اختاره لنفسه وصورته التي وجدت في التاريخ، وكم من صور مشوّهة عطّلت كلّ تواصل، وكم من لقب سائد حال دوت التعارف والحوار. ولذلك يجتهد القليبي كلّما سنحت الفرصة له في بيان أصالة الاسم وأبعاده وإظهار الصورة الحقيقية دون تشويه أو تزوير، وهذا ما نلحظه بجلاء عند حديثه عن المتصوّفة المرابطين (56).

ب – تونس نموذج الاختلاف المذهبي البنّاء والتعايش السلمي بين المسلمين

ركّزت كتب التاريخ الرسميّة على نماذج سياسيّة واجتماعيّة تحوّل فيها الاختلاف إلى صراع وقتال، وكأنّ التنوّع الدّينيّ والمذهبيّ والإثنيّ لا يؤدّي إلا إلى الخلاف القاتل، وأكّد القليبي أنّ التجربة التونسية – المغاربيّة تظهر العكس وتؤكد أنّ الاختلاف مصدر إبداع

وتواصل، وآية ذلك أنّ «الاختلاف المذهبيّ الذي لعب في المغرب الإسلامي دورا خطيرا لم يؤثّر فيه كوطن بكلّ معاني الوحدة على اتساع رقعته» (57)، ونلاحظ أنّ القليبي يقترح «المغرب العربي» منوالا للتعايش الدّيني والمذهبيّ والإثنيّ القائم على الاختلاف والتعدّد والاحترام المتبادل، فالاختلاف لم يمسّ بوحدة البلاد بل زاد من تماسكها وإصرار أهلها على العمل والمثابرة والتعاون، وحتّى «الحدود التي أقيمت منذ السيطرة العثمانية عليه بين أجزائه (ليبيا، تونس، الجزائر، مراكش) لم تحل دون تأثر كلّ قطر من هذه الأقطار بما يحدث في القطر الآخر» (58). وهذا ما عزّز بطولات النضال والمقاومة ضدّ الاستعمار الفرنسي، فلم يكن الاختلاف عائقا يحول دون التوحّد والتعاون، بل كان مصدر قوّة المجاهدين، إذ عملوا جميعهم على «إحباط محاولات الإبادة والإدماج في كلّ من الجزائر وليبيا المستعمرتين استعمارا مباشرا، وبهذا كلّه يتضح السبب الرئيسي في فناء معظم النزعات والمذاهب التي كان لها دعاة وأنصار في المغرب العربي والتي لم يبق منها إلاّ المذهبان الحنفي والمالكي اللذان يسودان الأغلبية الساحقة من سكانه، ثمّ المذهب الاباضي من مذاهب المحكّمة الذي لا تزال من أنصاره بقايا تذكر بدولة بني رستم الاباضية المذهب» (59). وأكّد القليبي «أنّ هذه المذاهب على اختلافها استطاعت أن تحيا بعضها مع بعض في وئام، كما سنبينه في الفصل الآتي إن شاء الله» (60).

ونفهم من كلام القليبي إصراره على جلب الأنظار باتجاه تجارب تونسية مغاربية أهملها المهتمون والمختصون، فالشرق يكاد يستأثر بالدرس والاهتمام، والحال أنّ المغرب العربيّ يحتوي من التجارب ما يمكن الاستفادة منه في بناء نماذج اختلاف تقوم على العيش المشترك والتعاون والإبداع الحضاريّ الجمعيّ. ولا يمكن بناء هذه النماذج وتحقيق هذا المنشود إلاّ بإرساء ثقافة إختلاف محورها التعليم.

ج – التربية على الاختلاف والمجتمع الإسلامي المنشود

أولى القليبي أهمّية كبرى للتربية والتعليم في بناء منشوده الثقافيّ، إذ لا يمكن تجاوز ثقافة الخلاف والإقصاء والتعصّب في طار تعليم متخلّف وأمية متجذّرة، فلا بدّ من محو الأمية وتطوير التعليم وتدريب المتعلّمين على الاختلاف والتعدّد، فقد أفسد بعض العلماء الانتهازيين العلم والتعليم وتركوا لنا إرثا ثقافيا مثقلا بالعداوة والبغضاء والكراهية، ولم يكن ذلك إلا تقرّبا من السلطان وخدمة لنظريات الحكم، وكانوا يخدمون ركابها، ويتقربون إليها بتدعيم مذهبها الذي قامت عليه، وابتكار صور له من نصوص الدين، طمعا في مالها وجاهها، وفي الوقت نفسه يتقربون إلى العامة بمجاراتهم في إشاعة الفتنة وقالة السوء ضدّ مخالفيهم» (61)، وعلى هذا الأساس وصلت لنا الحقائق مشوّهة وبنيت الصور بطرق مريبة تفعّل الصدام وتدفع إلى الخوف الدّائم من الآخر المخالف.

إنّ ثقافة الاختلاف تندرج عند القليبي ضمن مشروع إصلاحيّ يؤمن بأسبقية الإصلاح الثقافي التربوي على الإصلاح السياسي، وهذا الخط السياسيّ هيمن على المدرسة التونسية وأعلامها من أواخر القرن التاسع عشر، فكان القليبي تواصلا لها، ولا مبرّر للخلاف والصدام في إطار ثقافة علمية تقوم على الصراحة وجدّية الطرح، ومن هنا دعا القليبي إلى ما أسماه بالخلاف العلميّ بمعنى «أن يكون الخلاف في الرأى خلافا علمياً طاهراً نقياً لايدعو إلى الخصومة، ولا يورث الحقد والبغضاء بين المتخالفين» (62).

ونفهم من كلام القليبي أنّ الاختلاف ليس مجرّد سلوك عرضيّ أو كلام يقال في المنابر بل هو ثقافة وجزء من بناء الشخصيّة، فلا بدّ أن يتدرّب الإنسان منذ طفولته على الاختلاف والقبول بالآخر وأن يتعلّم آداب الاختلاف وأخلاقيات التعدّد، ولذلك ركّز القليبي على الأجيال الناشئة في عصره فهم المعنيون الحقيقيّون بهذه الثقافة، وبناء على ذلك «يجب أن نعمل جاهدين على توحيد القلوب في الأجيال الحاضرة بالدعاية وبكل وسائلها،

وفي الأجيال المقبلة بالتعليم وعلى الخصوص في المعاهد الدينية الإسلامية، وهنا تتجلى مهمة القائمين عليها في هذا الامر وما يجب عليهم من انتقاء الكتب وتطهيرها من لوثة الخلاف المفرق، والجدل والاتهامات التي تورث الأحقاد بين أهل الدين الواحد الموحد، وأن تلهمهم أمر تربية هذا الجيل أن ينشئوه على التسامح وسعة الصدر واحترام الآراء، وتقدير العقائد» (63).

ليس من اليسير الحديث عن ثقافة الاختلاف دون القيام بإصلاح ثوريّ في التعليم تتحرّر فيه المواد التعليميّة من الذّاكرة الخلافية وهيمنة الكتب السجالية الصدامية التي توجّه معالم الثقافة الإسلامية وجهة ارتدادية تقطع كل وصل.

نخلص في ختام هذا العمل إلى القول بأنّ محيي الدّين القليبي استطاع أن يثير القضايا الأساسية المتعلقة بمشغل الاختلاف بما هو منشود اجتهد عدد كبير من العلماء والمثقفين على تحقيقه انتصارا للحرية والعدالة والإنسان، ويتسم طرحه بالجدية والجرأة والوضوح، فانتقد الخلاف الفقهي بما هو تعصّب وتقليد أعمى وفضح الساسة ودورهم في تأجيج نار الخلاف والصراع بين المسلمين أنفسهم، وكان من الممكن تطوير ما جاء به القليبيّ من أفكار وأطروحات ولكنّ إهماله من قبل الباحثين حال دون التعرّف على نصوصه ومنشوده التقريبيّ، وما هذا العمل إلاّ محاولة قد تتبعها محاولات أخرى تعمل على تسليط الضوء على إسهامات تونسيّة مغاربية، من المفيد التعرّف إليها والتعريف بها.

الهوامش والإحالات

1) وهي كثيرة.

2) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان اللسان: تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1993، ج1، ص 360

3) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 361

4) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 361

5) يعتبر القرآن الاختلاف حقيقة إنسانية وحاجة طبيعية لا يمكن قمعها، وعلى هذا الأساس خلق الله البشر في ألسن وثقافات وجنسيات مختلفة وفي هذا الإطار يمكن لنا أن نفهم - على سبيل التأويل - دعوة القرآن «يا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات / 13)، واعتبر القرآن الاختلاف آية من آيات الخالق فجاء فيه ما يؤكّد ذلك «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَٱخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ» (الروم / 22)، لا مبرّر أن نرفض حق الاختلاف وأن نصرّ على امتلاك الحقيقة الدينية دون غيرنا من المنظومات والمقاربات. و«وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود/ 118)، ولذلك خلقهم الله متباينين في رؤاهم وتصوّراتهم وهو ما يجسّده نصّ الآية التالية «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتَ إِلَىٰ الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (المائدة / 48).

6) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 361

7) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 362

8) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 362

9) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 362

10) يمكن أن نحيل في هذا الإطار على الشاطبي في كتابه «الموافقات» حيث خصّص المسألة 11 «في بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة» و المسألة 12 «من الخلاف ما لا يعدّ في الحقيقة خلافا بل يرجع إلى الوفاق لأسباب» و تناول فيها خاصّة « ما كان ظاهره الخلاف و ليس في الحقيقة كذلك»، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشّاطبيّ ،الموافقات، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دت.

11) عبد الكريم سروش، السياسة والتديّن: دقائق ومآزق عمليّة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 244، ترجمة: أحمد القبانجي.

12) وهذا ما تؤكّده الآيات التالية

- آل عمران : 55 « ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ».

- المائدة : 48 « إِلَىٰ اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ »

- الأنعام : 164 « ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ »

- الحج : 69 « ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ »

13) سبأ / 24

14) هذا ما نلحظه بجلاء عندما ندرس الاختلاف بين السنة والشيعة، إذ أنّ الخلاف بينهما لم يكن في الحقيقة غير اختلاف في تأويل معاني القرآن، وفي هذا السياق يمكن الاطلاع على :

* علي الأمين،السنة والشيعة أمة واحدة: إسلام واحد واجتهادات متعددة دراسة فقهية وكلامية في مسألة الخلافة والإمامة تسقط أسباب الخلاف وتثبت حق الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2011

15) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (منشورات محمد علي بيضون)، ج2، ص55

16) الزركشي، المصدر نفسه، ج2 ص 87(النوع 36 : معرفة المحكم من المتشابه)

17) الزركشي، المصدر نفسه، ج1 ص30،

18) الزركشي، المصدر نفسه، ج1 ص36

19) الزركشي، المصدر نفسه، ج1 ص37

20) الزركشي، المصدر نفسه، ج2 ص178

21) الزركشي، المصدر نفسه، ج2 ص171

22) الزركشي، المصدر نفسه، ج2 ص171

23) و نصّ الحديث : «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكلّ آية منه ظهر و بطن»

24) الزركشي، المصدر نفسه، ج2 ص226

25) الزركشي، المصدر نفسه، ج2 ص178

26) نذكر على سبيل المثال الخلاف بين علي بن أبي طالب والخارجين عنه، إذ كفّرت المحكّمة الأولى عليّا لثلاثة أسباب:

- لأنّه أباح النظر في استقامة عثمان وظلم قتلته

- لأنّه توقّف عن قتال معاوية: الفئة الباغية

- لأنّه أباح في جموع الجمل أخذ المال دون السبي

ولعلّ ما يؤكّد ما ذهبنا إليه ما أورده الطبري من كلام لمصعر بن فتكي وزيد بن قصين الطائي (من أعضاء المحكّمة) وجّهاه إلى علي بن أبي طالب جاء فيه «يا علي أجب إلى كتاب الله عزّ وجلّ إذا دعيت إليه وإلاّ ندفعك برمتك إلى القول أو نفعل بك كما فعلنا بابن عفّان»، محمّد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري،

بيت الأفكار الدوليّة، عمّان، دت، فصل: اعتزال الخوارج عليّا وأصحابه ورجوعهم بعد ذلك، تحقيق: أبو صعيب الكرمي، ج1، ص 2914

27) تأسست جماعة التقريب بين المذاهب في أربعينيات القرن العشرين في القاهرة، وترأسها محمد علي علوبة باشا، وتولى الأمانة العامة فيها السيد محمد تقي الدين القمي وأصدرت مجلّة «رسالة الإسلام» تولّى رئاسة تحريرها محمد محمد مدني.

28) ولد محي الدين بن محمد بن عبد القادر القليبي حوالي سنة 1900 أو 1901 وتوفي في 1 ديسمبر 1954 بدمشق ونقلت رفاته إلى تونس في 8 أفريل 1967، التحق بالزيتونة ولكنه انقطع عند وصوله إلى سنة «التطويع» عن الدراسة، وانضم إلى العمل الوطني والإصلاحي، سافر إلى المشرق مرتين، الأولى سنة 1947 استقرّ بالقاهرة حيث اكترى بيتا أسماه «بيت تونس»، ثمّ بعد عودته سنة 1948 إلى تونس سافر ثانية إلى المشرق سنة 1949 واستقرّ بدمشق حيث أسس هناك أيضا «بيت تونس» كما أسس دار الفكر الإسلامي للترجمة والنشر.

29) الحزب الحر الدستوري التونسي هو أول حزب وطني يتأسس بالبلاد التونسية وكان ذلك في شهر مارس/آذار 1920، وقد أصبح يعرف بعد سنة1934 بالحزب الدستوري القديم مقابل الحزب الحر الدستوري الجديد الذي أسسه الحبيب بورقيبة وعدد من زملائه في 2 مارس من تلك السنة. يعتبر الحزب الحر الدستوري التونسي تطورا لحركة الشباب التونسي التي نشطت وقمعت قبيل الحرب العالمية الأولى. وبعد تلك الحرب ساهمت جملة من العوامل الداخلية والخارجية في ظهوره من بينها على مستوى عالمي الإعلان عن مبادئ الرئيس الأمريكي ولسن الداعية إلى تحرير الشعوب وحقها في تقرير مصيرها بالإضافة إلى تنامي حركات التحرّر في العالم. كما سمحت فترة ما بعد الحرب، للوطنيين التونسيين بالتحرك والتقدم بعدد من المطالب الوطنية. وقد التفت المجموعة حول كتاب تونس الشهيدة الذي صدر آنذاك بباريس بإمضاء الشيخ عبد العزيز الثعالبي. والمؤسسون هم بالإضافة إلى الشيخ الثعالبي: صالح فرحات ومحي الدين القليبي وأحمد توفيق المدني وأحمد الصافي وأحمد السقا وعلي كاهية وحمودة المنستيري والحبيب زويتن...

30) من قبيل «لسان الشعب» و«المشير» و«النديم» و«العصر» و«مرشد الأمّة» و«الجديد» و«الصواب» و«الإرادة» و«الزهرة» التي ترأس تحريرها لفترة من الزمن.

31) نفي سنة 1934 إلى برج البوف (برج بورقيبة بعد الاستقلال) مع الحبيب بورقيبة.

32) من ذلك على سبيل الذكر

- كتاب «أعلام تونسيون» للصادق الزمرلي، دار الغرب الإسلامي، 1986، وقدم له حمادي الساحلي

- كتاب «شخصيات تونسية» لأحمد الطويلي، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم 2004، تونس

33) عبد القادر القليبي، محي الدين القليبي أو جهاد ثلث قرن: مجموعة وثائق انتقاها وأعدها للنشر عبد القادر القليبي، مع تمهيد بقلم الشاذلي القليبي، دار سيراس، 2004

34) انظر الصّورة ص 374 من الكتاب المذكور سابقا

35) معجم ألفاظ القرآن الكريم (من بحوث مجمع فؤاد الأول للغة العربية)، ألفه بالاشتراك مع عبد المنعم خلاف، رسالة الإسلام، الطبعة الثانية، نشرها كلّ من مجمع البحوث الإسلامية بالآستانة الرضوية المقدسة، ومجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1999 ،السنة 4، عدد4/ 16، أكتوبر 1952، محرم 1372 هـ

36) رسالة الإسلام، السنة 1، عدد1، يناير 1949، ربيع الأوّل 1368، الطبعة الثانية، نشرها كلّ من مجمع البحوث الإسلامية بالآستانة الرضوية المقدسة، ومجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1999 .

37) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 2/ 14، أبريل 1952، رجب 1371 هـ،

38) رسالة الإسلام، السنة 5، عدد1/ 17، يناير 1953، ربيع الأول 1372 هـ

39) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد3/ 15، يوليو 1952، شوال 1371 هـ

40) رسالة الإسلام، السنة 1، عدد1، يناير 1949، ربيع الأوّل 1368، ص83

41) ورد استعمال اللفظين عنده في أغلب الأحيان بنفس المعنى.

42) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 2/ 14، ص199

43) رسالة الإسلام، السنة 5، عدد1/ 17، يناير 1953، ربيع الأول 1372 هـ، ص88

44) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 2/ 14 ،ص198

45) رسالة الإسلام، السنة 5، عدد1/ 17، ص89-90

46) أبو ريحان محمد بن أحمد البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، دار الطليعة،بيروت،1983، ص78، باب « في مبدأ عبادة الأصنام وكيفية المنصوبات»،

47) محيي الدين القليبي، تاريخ المذاهب الإسلامية وشمال أفريقا ،رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 2/ 14، أبريل 1952، رجب 1371 هـ،الطبعة الثانية، نشرها كلّ من مجمع البحوث الإسلامية بالآستانة الرضوية المقدسة، ومجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1999، ص 198.

48) محيي الدين القلبي، تاريخ المذاهب الإسلامية وشمال أفريقا ،ص ص 198-199

49) محيي الدين القليبي، الرباط في سبيل الله ،رسالة الإسلام، السنة 4، عدد3/ 15، يوليو 1952، شوال 1371 هـ، ص 306.

50) محيي الدين القليبي، الرباط في سبيل الله، ص 306

51) محيي الدين القليبي، المصدر نفسه، ص 306

52) محيي الدين القليبي، المصدر نفسه، ص 313

53) الاسم مقترن بالإرادة والاختيار واللقب مقترن بالقصر والجبر، فكلّ فرد أو مجموعة تختار لها إسما يعكس هويتها، ويفضّل خصومها التعامل معها من خلال مسمّى آخر يكون هجينا في أغلب الأحيان يعرف باللقب، جاء في لسان اللسان: «اللقب: النبز، اسم غير مسمّى به» جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان اللسان: تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1993، ج2، 513

54) الآية 11 سورة الحجرات.

55) محيي الدين القليبي، المغرب الإسلامي ،رسالة الإسلام، السنة 1، عدد1، يناير 1949، ربيع الأوّل 1368، ص 83

56) انظر : محيي الدين القليبي، الرباط في سبيل الله، مصدر سابق، ص 306

57) محيي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، رسالة الإسلام، السنة 1، عدد1، يناير 1949، ربيع الأوّل 1368، ص82.

58) محيي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، ص 83

59) محيي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، ص 83

60) محيي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، ص 83

61) محيي الدين القليبي، أدب الدعوة الى الحق، رسالة الإسلام، السنة 5، عدد1/ 17، يناير 1953، ربيع الأول 1372 هـ، ص98

62) محيي الدين القليبي، أدب الدعوة الى الحق، ص ص 89-90

63) محيي الدين القليبي، أدب الدعوة الى الحق، ص 90

المغرب الإسلامي (*)

المجاهد السيد محي الدين القليبي

يبتدئ تاريخ المغرب الإسلامي بصفته بلداً « إسلامياً » له آثاره في مختلف نواحي الأوطان الإسلامية، ومختلف خطواته أثناء تطوره وانتشاره في أواخر القرن الأول للهجرة، أو بالأحرى في أيام عبد الملك بن مروان عند ما ولى عليه حسان بن النعمان الغساني للمرة الثانية، فأنشأ منه هذا الوالي بحصافته ولاية إسلامية تتمتع بكامل استقلالها الإداري، وتعود أمورها السياسية العامة مباشرة إلى مقر الخلافة الأموية دون أن يكون لعمال مصر أي سلطان عليها كما كانوا يحاولون، وعلى الرغم من أن ظهور النزعات المناوئة لحم الأمويين من شيعة وخوارج لم يكن بصفة فعالة إلا بعد ربع قرن من هذا التأسيس، فإنّه مما لا شكّ فيه أن العناصر الأولى التي استطاعت أن تثير على الخلافة الأموية ما أثارت من زوابع في المغرب وانتهت بفصله نهائياً عن الخلافة في أوائل الدولة العباسية كانت موجودة من قبل ذلك فيمن نزح إلى المغرب من جنود وأساتذة ومهاجرين.

على أن جميع الأطوار التي مرت بالمغرب الإسلامي من لدن استقراره كبلد إسلامي حتى الآن، والتي اصطبغت بشتى النزعات والأهواء كانت تدل على شيء واحد في جوهرها، وهو وحدته كوطن واحد في جميع مقوماته من طبيعية وملية ولغوية، تلك الوحدة التي تجلت أحياناً في طابع سياسي عام، كما وقع في دولتي الفاطميين والموحدين، وفي مد وجزر إقليميين، كما وقع في مختلف الدول التي نشأت فيه خلال هذه المدة الطويلة، والتي لم يتفق أن استقرت على حدود معينة في فترة من فتراتها، وبهذا نستطيع أن نفهم العلة التي جعلت الاختلاف المذهبي الذي لعب في المغرب الإسلامي دوراً خطيراً لم يؤثر فيه كوطن واحد بكل معاني الوحدة على اتساع رقعته التي تمتد من حدود مصر الغربية إلى المحيط الأطلسي.

ومن شواطئ البحر الأبيض المتوسط إلى الصحراء الكبرى، وبهذا أيضاً نستطيع أن نفهم العلّة في أن الحدود التي أقيمت منذ السيطرة العثمانية عليه بين أجزائه وقسمته إلى أربع مقاطعات ـ ليبيا وتونس والجزائر ومراكش ـ لم تحل دون تأثر كل قطر من هذه الأقطار بما يحدث في القطر الآخر من أحداث، فعلى الرغم من أن السياسة الايطالية كانت تحاول تبديل الجنس العربي بالجنس الإيطالي في طرابلس، كما حاولت ذلك من قبل فرنسا في الجزائر، إن هاتين المحاولتين يرجع الكثير من إخفاقهما إلى وجود دولتين محميتين، إحداهما تونس الواقعة بين طرابلس والجزائر، والأخرى المغرب أو مراكش الواقعة في الطرف الأقصى من المغرب الإسلامي، فالصورة الدولية الشكلية التي بقيت لهاتين الدولتين كانت عاملاً فعالاً في إحباط محاولات الإبادة والإدماج في كل من الجزائر وليبيا المستعمرتين استعماراً مباشراً، وبهذا كله يتضح السبب الرئيسي في فناء معظم النزعات والمذاهب التي كان لها دعاة وأنصار في المغرب الإسلامي، والتي لم يبق منها إلاّ المذهبان الحنفي والمالكي اللذان يسودان الأغلبية الساحقة من سكانه، ثم المذهب الاباضيّ من مذاهب المحكّمة الذي لا تزال من أنصاره بقايا تذكر بدولة بني رستم الإباضية المذهب والتي قامت في الجزائر الغربية قبيل منتصف القرن الثاني على أن هذه المذاهب على اختلافها استطاعت أن تحيا بعضها مع بعض في وئام، كما سنبينه في الفصل الآتي إن شاء الله.

*) رسالة الإسلام، السنة 1، عدد1، يناير 1949 ، ربيع الأوّل 1368، ،دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، . ص ص 82-83

تاريخ المذاهب الإسلامية في شمال أفريقا (*)

لحضرة المجاهد التونسي الكبير السيد محي الدين القليبي

تمهيد:

لم يكن النزاع الأول الذي حدث بين المسلمين في فجر التاريخ الإسلامي حسبما يبدو لي في حقيقته إلا نزاعاً سياسياً يتعلق بنظام الدولة: نوع الحكومة. شخصية الحكام. أسلوب الحكم. سياسة المحكومين. فلقد ذهب كل فريق مذهباً خاصاً به في كل ما تقدم، فكانت المذاهب السياسية في نظام الدولة، ولم يكن يتبع في بداية الأمر عقائد خاصة أو نظريات لكل فريق في فقه المعاملات والعبادات وإنما حدث ذلك عند ما تحمس كل فريق لمذهبه السياسي، وأراد أن يكسوه صبغة دينية أدت إلى التناحر والحروب بين الطوائف الإسلامية، ولولا ذلك لكانت المذاهب لا تخرج عن اختلاف نظريات في سياسة الدولة وتباين اتجاهات في قانون علاقات الأفراد، ولكفى المسلمون أنفسهم استباحة بعضهم أعراض ودماء بعض ولما تفرقوا خلافاً لما أمر الله، ولما تخطفهم الناس واستذلوهم عقاباً من الله.

وإذا كان الاختلاف في الرأي ظاهرة لازمة لكل مجتمع قام على عقيدة سخت وامتد نفوذها، فاقتضى هذا الامتداد والانتشار قيام دولة، وإنشاء حكومة لحماية العقيدة وحفظ النظام الذي جاءت به لذلك المجتمع، فإن المهاترات الكلامية، والحروب المسلحة بعدها غير لازمة بين معتنقي تلك العقيدة إذا ما اختلفت آرائهم في الفروع والجزئيات، وأكثر ما ينشأ ذلك عن تدخل العامة والدهماء أو من هم في منزلتهم فيما هو من خصائص الخاصة والعلماء إذ بذلك تنقلب الأوضاع، وينتكس السير ولا منجاة من ذلك إلا بإرجاع الأمور إلى أهلها، والضرب على أيدي المترامين عليها والرجوع إلى الله ورسوله فيها.

فرق ومذاهب:

اعتاد المؤرخون أن يطلقوا على المختلفين في الأصول فرقاً، وعلى المختلفين في الفروع (العبادات والأحوال الشخصية) مذاهب، وقد عرفت شمال إفريقيا منذ حدوث الاختلاف الأول في الإسلام من الفرق ـ فرقة الخوارج ـ جاء بها عكاشة الصفري إلى تونس ودعا إليها بين البربر من سكانها، فكانوا أكثر معتنقي فكرته، جمعهم حوله، وثار بهم على عمال الأمويين في شمال أفريقيا، سنة **124** هـ. وجاء على أثره عبد الرحمن بن حبيب واستفحل أمره لأن الدولة الأموية كانت مشغولة بظهور الدولة العباسية بالمشرق، واستقر هذا المذهب الذي يكاد يكون عهده سلسلة متتابعة الحلقات من الحروب والثورات لإثبات مثله العليا في نظام الحكم. وقد تمكن من ذلك في فترات وأنشأ دولاً وحكومات لعل آخرها دولة بني رستم في تيهرت من بلاد الجزائر، واستقر هذا المذهب وتبعته فروعه كالأزارقة والعجاردة والصفرية والإباضية، وهم الذين لا يزالون إلى اليوم في شمال إفريقا، يعيشون جماعات تتبع نظاماً محكماً يشبه الدولة التي يراها المذهب ويحافظون على آرائهم في الأصول والفروع في نظام الدولة والجماعة، وعلاقة الفرد

*) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 2/ 14 ، أبريل 1952 ، رجب 1371 هـ ، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، ص ص 198-202

بالفرد واشتهر من بينهم علماء زخرت المكتبات بمؤلفاتهم ذات القيمة العلمية في فروع المذهب وأصوله وفيما وراء العقيدة المذهبية، ولولا التعصب لانتفع المسلمون بها في كثير من الدراسات إلا أنهم حرموا منها كما حرموا من غيرها من كتب المذاهب الأخرى، خصوصاً التي لا علاقة لها بمسائل الخلاف، ومعتنقو هذا المذهب يسكنون وادي مزاب من جنوب الجزائر وجزيرة جربة من مملكة تونس وجبال نفوسه ويفرن وفساطو وغيرها من مملكة طرابلس، ولهم صلات وثيقة بإباضيي عمان وزنجبار، وفي داخل عمان تقوم الحكومة العاملة المستقلة التي يقرها المذهب ويعتبر أرضها دار إسلام. ولأتباع المذهب مدارس يدرّس فيها علماؤهم. قواعد المذهب وأصوله.

وتأتي بعثات منهم إلى تونس والجزائر ومراكش، وأحياناً إلى مصر لدرس العربية والتفسير والأصول، أما العقائد والفقه فهم يدرسونها على شيوخهم، ولا تكاد تحس بأي فرق ولا تشعر بأقل وحشة بينهم وبين أصحاب المذاهب الأخرى في شمال إفريقيا، لأن أخوّة الإسلام القوية في المغرب تطغى على كل شيء، وكثيراً ما يحصل النقاش بينهم في مسائل الخلاف ولكن بكل أدب وتسامح، وفي الكفاح الوطيء يشتركون مع إخوانهم جنباً لجنب.

المذهب المالكي:

عند ما كان النزاع بين الخوارج وأهل السنة والشيعة في الأصول أو السياسة العليا، لم تكن قد ظهرت مذاهب الفروع رغم ارتحال بعض العلماء المشهورين من أهل السنة التونسيين إلى المشرق لطلب العلم، ورواية الحديث بالخصوص كعبد الرحمن بن زياد، وأسد بن الفرات، فإن المذهب المالكي لم يبرز كمذهب إلا على يد الإمام سحنون بن سعيد التنوخي في أواخر القرن الثاني 190هـ لما ضبط هذا المذهب في كتابه (المدونة الكبرى) ومذهب الإمام مالك هو المذهب المنتشر انتشاراً عظيماً في بلاد المغرب ـ ليبيا وتونس والجزائر ومراكش ـ وحتى سوادين أواسط وغربي أفريقيا، وبلغت تآليف علماء هذا المذهب في فروعه العدد العظيم، طبع منها ما طبع وبقي الكثير منها مخطوطاً نادراً يتباهى العلماء بحيازته في خزائنهم الخاصة، ويدرس مع العلوم الدينية واللغوية في الكليات الشهيرة في هذه الأقطار، فأهل الصحاري والسوادين يدرسون في تنبكتو وشنجيط وفي مراكش في جامع القرويين، وفي الجزائر معهد بن باديس أخيراً، وفي تونس جامع الزيتونة، وفي ليبيا جامع الباشا. ذهب جماعة من قبيلة كتامة البربرية إلى الحج، فلقيهم داعية الفاطميين باليمن أبو عبد الله الصنعاني، فتأثروا بغزارة علمه، وفصاحة لسانه، وبعد نظره، فدعوه إلى بلادهم المغرب فرحل معهم، واجتمع عليه البربر من كل مكان، فأظهر دعوته لآل البيت فيهم فتأثروا بها، وأخذوا على أنفسهم الجهاد في سبيلها، فنظمهم وسار بهم لفتح طريق الدولة الجديدة، وقامت هذه الدولة العبيدية كما هو مبسوط في التاريخ على يد عبيد الله المهدي الذي بني لها عاصمة جديدة بالقطر التونسي أسماها المهدية، لا تزال إلى الآن من عواصم الساحل التونسي، وتلت دولة العبيديين الدولة الفاطمية التي ركزت المذهب الشيعي في تونس وكثير من بلاد شمال إفريقيا، ونشاهد أن البربر كانوا في المائة الثانية عماد مذهب الخوارج، كما كانوا في أواخر المائة الثالثة عماد مذهب الشيعة، ولا نقول إنهم وحدهم قد اعتنقوا هذه المذاهب، بل كانوا هم الأكثرية الساحقة فيها، وعصب حروبها، ولعل ذلك يرجع إلى حداثة عهدهم بالإسلام، وإلى تخوفهم من استيلاء العرب القادمين على النفوذ والسلطان، فيصبحوا محكومين للغير كما كانوا في العهود التي قبل الإسلام، فأرادوا أن يعتصموا بهذه المذاهب، لتكون الدولة بأيديهم، وقد زال هذا الشعور بتقادم العهد، وخصوصاً لما لمسوا بأيدهم أن الإسلام إنما يراعي الأصلح، ويقدم الأتقى، ولا يعترف إلا بالقيم الأخلاقية دون نظر إلى العرق

أو اللون أو المنزلة الإجتماعية، فقد أسس البربر كما أسس غيرهم من الأجناس التي دخلت في الإسلام، دولاً كانوا هم عمادها في عصور مختلفة دون أن يتحرج الآخرون، ولذلك نجد الآن برابرة المغرب الأقصى وأكثرية برابرة الجزائر وتونس وطرابلس على المذهب المالكي، ولا تكاد تشعر بين البربر والعرب بفروق، إذ العقيدة الإسلامية طغت على كل شيء رغم تمسك البربر بلغتهم وأحرفها التي لا تزال عند البعض منهم، واحتفاظهم بشيء من التقاليد التي كانت لهم من قبل.

بقي المذهب الشيعي الفاطمي سائداً في تونس، وحكومة الشيعة قائمة فيها إلى أوائل القرن الخامس 439هـ، حيث طغت على الدولة الفتن، وعصفت بأتباع المذهب الحروب، فانكمش ثم اختفى، إلا أنه ترك مظاهره وآثاره باقية إلى اليوم في بلد من بلاد المغرب، ففي مراكش لا يزال لآل البيت (الأشراف) عند السكان تقديسهم واحترامهم إلى أبعد حد، يزورونهم أفراداً وجماعات في مواسم مختلفة، يلتمسون رضاهم وصالح دعواتهم، وحسن توجيهاتهم، يقبلون أيديهم تبركا، ويقدمون لهم الهدايا القيمة والأموال الوفيرة، ويبذل رجال القبائل وعلى الأخص البربرية منها كالنوارق وتوات لتزويج بناتهم من أبناء الأشراف كي يحصل لهم الارتباط بالنسب الشريف، وفي قبائل النوارق (الملثمين) إلى الآن تشاهد الأشراف منهم يضعون النقاب الأسود على وجوههم، أما غيرهم فالنقاب الأزرق وللعبيد النقاب الأبيض. أما في تونس فإن شهر المحرم شهر حزن لا تقام فيه الأفراح، ولا يأخذ النساء زينتهن، ويوم عاشوراء عندهم يوم حزن شديد، ولآل البيت في تونس مكانتهم كذلك، وإمامة الجامع الأعظم تكاد تنحصر فيهم رغم وجود من هو أعظم منهم، ولعل من بقية عهد الفاطميين الطرق الصوفية التي نشاهد في أسانيدها كلها على اختلاف شيوخها المنسوبة إليهم، أنها تجمع كلها في الإمام جعفر الصادق والإمام محمد الباقر، وترتفع إلى الإمام علي كرم الله وجهه، ثم إلى مقام التصلية والتسليم، كما تجتمع شجرات الشرف في إدريس الأكبر ابن عبد الله الكامل ـ السبط.

المذهب الحنفي:

أما مذهب أبي حنيفة النعمان فقد دخل إلى تونس وطرابلس والجزائر عند دخول الأتراك إليها في أواخر القرن العاشر، ولا يزال مذهب من تناسل منهم إلى الآن، وهو مذهب العائلة المالكة في تونس.

أما في مراكش فلا يكاد يوجد أتباع لهذه المذهب، وتوجد في الجزائر وفي تونس محاكم شرعية لكل من المذهبين: المالكي والحنفي، وقد نبغ بين أتباع هذا المذهب علماء أعلام، ألفوا فيه مؤلفات قيمة، ويدرس هذا المذهب في تونس في جامع الزيتونة إلى الآن. أما بقية الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى، فإن تونس وشمال إفريقيا لا تعرفها إلا من المؤلفات.

الرباط في سبيل الله: كيف بدأ وإلامَ انتهى؟ (*)

لحضرة المجاهد التونسي الكبير السيد محيي الدين القليبي

المرابطة في سبيل الله ناحية من النواحي العسكرية الإسلامية، كان لها في حياة كثير من الحكومات الإسلامية الأثر البعيد في الدفاع عن الأماكن (الاستراتيجية) ذات الخطورة في حدود الأوطان الإسلامية، كما كان لها التأثير العميق في التربية النفسية للجندي الإسلامي.

وإذا كان الثغر هو الموقع (الاستراتيجي) الذي له شأنه في حدود الوطن الإسلامي المجاور للعدو المحارب والحدود الساحلية منها على الخصوص، فإن المرابطين به هم الجنود الفدائيون الذين أخذوا على أنفسهم دفع العدوان المهاجم للثغور الإسلامية، ورد غاراته وغزوه المفاجئ. تجمعوا في تلك المواقع، ورابطوا بها يفتدون أرض الإسلام وإخوانهم الآمنين فيها بأنفسهم، ويتعرضون للصدمة الأولى، ويشغلون العدو بمحاربتهم له مهما كان عدده وعدته، حتى يأتي أصحاب النوبة، وهو الاسم الذي أطلق يومئذ على الجند النظامي الذي يستقر مع عائلته وراء خطوط المرابطين الأولى، ويعمل في الزراعة والصناعة والتعمير وتكوين القرية، إلى جانب قيامه بالحراسة متناوباً، وهذا الجند النظامي يأخذ الجرايات والأرزاق من الحكومة، أما المرابطون فمتطوعون بأموالهم وأنفسهم، لا يأخذون شيئاً من الحكومة ولا من الناس، ولكنهم يعتمدون في حياتهم البسيطة على كدهم وعملهم الخاص، ومن هنا تظهر مبادئ التربية التي تقوم بها الرباطات، أو هذه المدرسة العسكرية لإعداد الجندي الإسلامي الممتاز. لم تقع العناية كما يلزم ببحث هذا النوع من النظام العسكري في الإسلام، والمرابطة في سبيل الله لا تعدو عند الفقهاء قضاء نذر من النذور، ولذلك كان حظها هو الكلام القليل عنها في أبواب النذور من كتب الفقه، بينما هذا الموضوع هو ألصق وأقرب لبحوث الجهاد والنظم العسكرية، والمصادر التي تحدثنا عن الرباطات والمرابطين هي كتب تاريخ الغزوات والحروب الإسلامية، وأكثر منها سير وتراجم المرابطين أنفسهم وشيوخ الرباطات الذين أنشأوها وقاموا عليها طول حياتهم يجاهدون ويعملون ويقومون بصوالح الأعمال، ويحببون إلى الناس التسابق فيها، هؤلاء الذين رفعتهم مرابطتهم هذه إلى درجة الصلاح والتقديس عند المسلمين، يوم كان المسلمون يقدرون هذه القيم التي تمثل جهاد النفس وإعدادها بعد الانتصار عليها لجهاد العدو، ونجد أيضاً بعض المعلومات في تاريخ أمكنة الرباطات نفسها. ومن كلمة المرابط أخذ الفرنسيون كلمة: (مارابو) التي يطلقونها اليوم على شيوخ الزوايا وساكني الأجداث ـ وهذا التحول في إطلاق اسم المرابط ونقله من ذلك الجندي الفدائي المغامر الذي أفنى نفسه لعقيدة، إلى هذا القاعد المترهب، إنما منشأه ما يحدثه البشر دائماً من تغيير في المعتقدات والمقدسات يلائم شهوة الإنسان وغرضه، وإن كان يبعده عما جاء به الرّسل من عند ربه لهدايته وسعادته.

وإنّ من يعمد إلى تغيير الشّرائع بالتحريف والتأويل والتخريف، لا يتعفف عن تحويل الأسماء من مسمياتها إلى غيرها مما يرشده إليه هواه.

ولعل أول نتيجة لهذا التغيير دفع الناس عن التفكير في حياة فدائي مرابط، إلى حياة رجل يقولون عنه. إنه كانت تظهر على يديه كرامات: كشفاء الأمراض، وجلب الأرزاق، ودفع خطر الأعداء بطريق الكرامة، وأنه يصح أن يطلب منه ذلك عند العامة، أو يتوسل به لحصول الأمر عند الخاص، ومن يتأمل في تأثير هذا التحول وخطورة

---

*) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد3/ 15، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، يوليو 1952، شوال 1371 هـ، ص ص 306-313

التوجيه الذي يهدف إليه يرى الخطر الجاثم في أمثال هذا التحول بالنسبة لحياة المسلمين من الحقائق الثابتة بالوحي السماوي أو الواقعة تحت المشاهدة والحس إلى أوهام وتقولات لا اعتبار لها ولا لقائليها أمام ما تقدم.

قد يتبادر للذهن من وضع المرابطة في سبيل الله بباب النذور أنها كانت تقوم على أناس لهم مقاصد وغايات شخصية، رأوا أن يستعينوا بالله في الوصول إليها، ونذروا له أنهم إذا ما حصلوا على تلك المطالب يرابطون في سبيل الله بالثغور الإسلامية طول حياتهم أو مدة معينة منها.

لا ننكر وجود هذا الصنف في المرابطين، ولكنه ليس هو كل شيء، وليس هو الباعث الأصلي للمرابطة أيضاً، إذ أن طلاب المصالح الخاصة والمنافع الذاتية قليل منهم من تسمو به نفسه إلى جعل النذر لحصولها الجهاد، وذلك اللون الخطير من الجهاد بالخصوص، فهناك أصناف أخرى من النذور يمكن أن يتجهوا إليها، والقليل من هؤلاء الذين ينذرون الجهاد لأغراض خاصة لا تكون منهم هذه القوة العظيمة التي كان لها الذكر البارز في رد الغارات عن ثغور المسلمين، والواقع الذي نلمسه عند بحث هذه الناحية: أن الرباط في سبيل الله كان أحب العبادات للمسلمين وأدناها إلى قلوبهم في تلك العهود التي تطهرت فيها النفوس من الأنانية حتى في العبادة، فانصرف أكثر المسلمين عن ملازمة عبادات لا تنفع إلا المتعبد نفسه إلى عبادات عامة، القصد منها نفع المسلمين والإحسان للإنسانية كافة، عبادات لا يلتفت الإنسان فيها إلى نفسه، لأنه أفناها في الله وفي المجتمع الذي هو عباد الله، وبذلك اتجه الناس إلى هذا اللون من العبادة وهو المرابطة الذي فيه جهاد النفس وجهاد العدو لتأمين الناس على النفس وما كسبت، وتأمين حرية العقيدة خصوصاً في الظروف التي توالت فيها غارات الأوربيين وحملات الصليبيين ففي ذلك الوقت تكاثرت الرباطات، وتوافر عدد المرابطين في أماكن كثيرة بمراكش إلى آخر حدود ليبيا من سواحل المغرب الإسلامي التي نالت من تلك الغارات أوفر نصيب، ويشاهد الإنسان سلسلة من الرباطات تكاد تكون متصلة الحلقات، وهي تعطينا صورة صادقة للعدد الذي كان يرابط بها، ومنه نتبين أن الرباط لم يكن مجرد وفاء بنذر كما توهم الفقهاء.

ولقد نشأت في منتصف القرن الخامس دولة للمرابطين شملت المغرب الإسلامي كله، وضمت إلى سلطانها بلاد الأندلس، وقد قامت على دعوة دينية كان مصدرها الرباطات، وجندها المرابطون.

يأتي الرجل المسلم منهم إلى ثغر من الثغور، أو موقع استراتيجي، كما يسمى اليوم ملتزماً لله بأن يقيم فيه، حامياً له، مدافعاً عنه ضد كل مهاجم، مفتدياً أرضه ومن يقيم حوله من المسلمين ومن في ذمتهم بنفسه وما يملك لمدة حياته كاملة، أو لجزء معين منها، ويلتحق به ثان وثالث من أمثاله، وهكذا حتى تكون جماعة فيبنون الرباط الذي يسكنونه، ويدخرون فيه حاجياتهم من أسلحة وأمتعة وزاد، ويقوم شيخ الرباط على إدارته وتثقيف ساكنيه وتوجيههم وتربية نفوسهم، ولكل من المرابطين صناعة يدوية يحذقها أو تلقن له ليكسب منها قوته ولباسه وزاده، وحتى أدوات حربه، فهو لا يعتمد في شيء من ذلك على الناس، ولا تمر مدة طويلة حتى يصبح الرباط معهداً للعلم يلقي فيه العلماء المرابطون على من يأتي إليهم من الطلبة من الجهات المجاورة قصد المرابطة أو طلب العلم دروساً دورية في علوم الدين واللغة والتصوف، وحتى في الصناعة والتمريض، وكلما أتمت جماعة معلوماتها بارحت المكان وخلفتها أخرى، وكثيراً ما كانت الرباطات مستوصفات طبية لمعالجة الفقراء بالمجان على يد أطباء يتطوعون لهذا الغرض، وكانت في بعض الأحيان كمطابع تخرج الكتب وتعين على نشر العلم، إذ يعمد أحد المرابطين إلى إملاء كتاب على عشرة من تلاميذه، فيخرج منه عشر نسخ، وكان الصناع من المرابطين ينفقون ما يبيعون به مصنوعاتهم على حاجياتهم، ويوفرون الباقي لينفقوه في مصلحة الرباط، وازدهرت الرباطات، ولفتت نظر الناس إليها، واشتهر القائمون فيها بالعلم والصلاح نتيجة الدرس والمجاهدة، فأخذ الناس يوفرون لها الأموال، ويجلبون إليها الأرزاق، وأخيراً

وقفوا عليها الدور والبساتين والمزارع الواسعة لتوفير نفقاتها اللازمة، وضمان بقائها وقيامها بما أنشئت له من إصلاح النفوس وحماية الثغور، وبذلك أمكن للكثير منها أن يبقى حتى الآن إلا أنه بعد ترك المسلمين لأمر الجهاد والمرابطة أضحت الرباطات دور علم فقط، وأخذت شكل زاوية تضم ضريح المؤسس الأول لذلك الرباط، وربما أضرحة تلاميذه وأتباعه أو أفراد كتيبته على أصح تعبير، وصارت الأوقاف التي رصدت له تصرف على إطعام أبناء السبيل وطلبة العلم وحفظة القرآن الكريم، يقصدها هؤلاء من كل مكان، ويقيمون بها مكفولين بالسكن والأكل والملبس حتى يتم لهم ما أرادوه من استظهار القرآن ومبادئ العلوم بواسطة شيوخ تصرف لهم جرايات من الوقف للقيام بمهمة التعليم ويقصد هؤلاء الطلبة بعد ذلك كليات العلم الكبيرة كجامع الزيتونة بتونس، أو القرويين بفاس، وتكثر هذه الزوايا الآن في بلاد الساحل والجريد ودخلة المعاوين من المملكة التونسية.

وفي الفترة التي احتلت فيها أسبانيا أكثر سواحل المغرب الإسلامي من مراكش حتى ليبيا انحسر المرابطون إلى الدواخل ورابطوا هناك للقيام بعمل سياسي جبار بعد أن أخفق الدفاع المسلح مؤقتاً، وهذا العمل هو رفع معنويات المسلمين التي تحطمت في الهزيمة ليهيئوا النفوس لإعادة الكرة عليه عند سنوح الفرصة، ووضع خطط سرية لإحباط عمل العدو، وهو محاولة الأسبان تنصير المسلمين بطرق وأساليب تستند إلى العنف والقوة كما وقع بالأندلس من قبل.

أقام أولئك المرابطون الرّباطات الداخلية التي اتخذت شكل المسجد أو الزاوية يجمعون فيها الناس بعنوان تلقين العلم وتربية النفوس، وتزكيتها بالصلاة وتلاوة الأذكار، ونحن إذا بحثنا هذه الأذكار المنظومة بلغة عربية بسيطة أو لغة عامية شعبية بديعة نجدها تشتمل على تمجيد حب الله ورسوله، وفضل الشيوخ السابقين وصلاحهم الناشيء عن هذا الحب، ويرمون من وراء هذا إلى تثبيت العقيدة، ثم ذكر جهاد النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) وأصحابه ومن تبعهم في سبيل إعلاء كلمة الله، وذكر شيء من كيد أعداء الإسلام للإسلام، وكيف أن الله نصر جنده، ومكن لدينه، وهذا لرفع المعنويات وتقوية النفوس المنهارة.

وإذا بحثت في نظام هذه الزوايا ونظام أتباعها رأيت نظام حلقات الكفاح وإعداد الانقلاب، يطلق على أتباع كل زاوية: (الإخوان أو الأحباب) ويطلق على رئيس أصغر فرقة (شاويش) ويسمى قائد الفريق (مقدم) والرئيس الأعلى (الشيخ) ولكل زاوية فروع في البلدان المجاورة تسير بنظام تلتقى تفاصيله من الشيخ الأعلى، ويمتاز الأتباع بالطاعة التي لا نظير لها ووحدة النظام، ووحدة أسلوب التربية النفسية أيضاً.

فالزوايا إذن في حاجة إلى درس وبحث على ضوء العلم الحديث وتفهم خفاياها مما يلقن فيها من أوراد وأدعية وأذكار، لأنه إذا قارن الإنسان بين ما عليه الزوايا وأتباعها اليوم من اعتقادات، وما كان عليه أشياخها الذين أسسوها يدرك مقدار التحول البعيد من الحق إلى الضلال، فانظر إلى التوحيد الخالص الذي جاء في نص دعاء لأحد شيوخ الطرق الأقدمين يقول:(اللهم إني أتوسل بك إليك. اللهم إني أقسم بك عليك. اللهم كما كنت دليلي إليك فكن شفيعي لديك. اللهم ان حسناتي من عطائك. وسيئاتي من قضائك. فجد اللهم بما أعطيت على ما به قضيت).

فأين هذا ممن أصبحوا يتوسلون بهذا الشيخ نفسه إلى الله، ويرجون شفاعته عند الله فضلاً عمن يطلبون منه الخير والشر والنفع والضر، وهذا مع ما تقدم يفرض علينا إرجاع الأشياء لحقيقتها وإصلاح العقيدة الإسلامية بذلك، حتى يجتمع عليها المسلمون حين ألف الله بين قلوبهم فاعتصموا بحبله.

ولقد كان لهذا الزوايا الأثر الخطير في الكفاح الإسلامي ضد أعداء الإسلام في مختلف العصور، وحتى ضد الظلمة

المستبدين من الحكام المسلمين بما لا يتسع المجال لذكره الآن، وإنما الدور الذي لعبته الزوايا أو الرباطات الداخلية في إجراء أسبانيا عن سواحل المغرب، وتحطيم برامجها الخبيثة التي أعدتها لإفناء شخصية المسلمين وكذلك في الجهاد ضد الاستيلاء الفرنسي على الجزائر والمغرب وتونس، كل هذا أصبح أوضح من أن يوضح. ولقد وقفت بنفسي وأنا أتتبع عند زيارتي لبرقة من بلاد طرابلس الغرب مواقع المجاهدين فيها ضد الإيطاليين، فكان المجاهدون الذين يطوفون بي على الجهات وساحات الوغى يقولون لي: هنا كان يقيم (المرابطية) هكذا بلغتهم الشعبية، ومعناها المرابطون بدون شك، ولما بحثت تبين لي أنها الخطوط الأمامية التي تراقب حركات العدو، فإذا خرج لهجوم تلقته وأرسلت لمن ورائها من الفرق تعلمها، حتى تبعث بالأمتعة والحريم إلى الوراء وتأتي للقتال، ولقد تحدث إلى كثير من ثقات المجاهدين عن انتصار هؤلاء المرابطين بعدد قليل وعدة ضئيلة على جيوش إيطالية كثيفة مدججة بالسلاح مما هو أشبه بالكرامة الإلهية والتأييد الرباني الواضح الذي لا يدخل في حيز التقدير.

والخلاصة أن المرابط هو الجندي الفدائي الذي ينذر حياته لله، وفي سبيل إعلاء كلمته، وحماية أهل شريعته، وأن هذه الرباطات القائمة، سواء التي تحولت إلى زوايا في الدواخل، أو الباقية على حالها عند السواحل بالخصوص، إنما هي أماكن حربية ممتازة، كانت ترابط فيها كتائب المرابطين من أولئك الفدائيين، وأن تلك القباب ينام تحتها رجال كانوا أبطال جهاد وكفاح، قبل أن يكونوا رجال علم وصلاح ـ وأن الزوايا في داخل الممالك رباطات داخلية للكفاح السياسي ضد العدو المحتل ـ تربي الرجال للمقاومة ـ وتعد الأجيال للانقلاب والتحرر ـ سواء من سلطة الحاكم المسلم الظالم، أو سيطرة الأجنبي الغاصب المحتل، ولقلد خدع المسلمون عن هذه المعاني السامية، وحيل بينهم وبين تفهمها على حقيقتها واستمداد القوة الروحية منها، فأضحت موضوعة على معان أخرى سخيفة، تكسب الكسل وتقتل الأمل، وتحول دون العمل، وبذلك أصبحت نكبة أخرى إلى جانب نكبات المسلمين، وعلة مزمنة في حياتهم بحاجة إلى علاج، والعلاج إبطال التحريف، وإزالة اللبس، حتى تبدو هذه الحقائق كما هي عظيمة في نفسها، عظيمة في تأثيرها في نفوس الأجيال، بعيدة عن أن يستغلها الظالمون لتنفيذ ظلمهم، في تخدير مشاعر المسلمين، ودفعهم إلى التوكل الكاذب، ولنعلم إذا كنا لم نعلم بعد، أن الحرب التي شنت على المسلمين من طرف الاستعمار الأجنبي، لتحريف عقيدتهم في أصولها وإفساد روحها، التي هي ينبوع القوة والعزة والحياة، حتى لاتمد أتباعها بشيء من هذا فيخنعون، هذه الحرب قد امتدت إلى الفروع أيضاً فغيرتها وبدلتها وحولتها من ملاحم بطولة وعبقريات ونبوغ، إلى مجموعة من الخرافات، يشتغل الباطلون بترويجها، ويستغلونها للحصول على الرزق.

وإنّ التاريخ الحديث ليصوّر لنا في كثير من الوقائع كيف استغل الاستعمار الأجنبيّ هذه القوة الإسلامية، قوة الزوايا أو الرباطات المنحرفة عن قصدها وما أريد بها، وكيف استغل ذلك الاستعمار مدعي التصوف المحدثين من عشاق الدنيا وملاذها، الذين امتلأت قلوبهم بحبها ولم يبق بها مكان لحب الله، وحولهم بأساليبه الخبيثة عن مهمتهم واستعملهم لبسط سلطانه على المسلمين واقرار نفوذه على البلاد الإسلامية مقابل ما يغدقه عليهم من نعم ويمنحهم من سلطان، فأضحت الرباطات التي أنشئت لإعزاز الإسلام وحماية بيضته زوايا لإذلاله، وإخضاع أهل ملته لحكم الظلمة والمستعمرين إلا من رحم ربك، ومن هنا نشأت الخصومة بين السلفيين والضرقيين، فهي خصومة سياسة أكثر منها دينية، كالخلاف بين أصحاب المذاهب والفرق الذي ألمعنا إليه في المقال السابق عن تاريخ المذاهب الإسلامية. فعلى مريدي الإصلاح الذين يجاهدون لجمع كلمة المسلمين أن يظهروا الحقائق كما كانت، فيزول الشقاق بزوال المسخ منها، ويحل الوفاق بأن الصراط المستقيم عند الله واحد لا اختلاف فيه، وقد أمرنا باتباعه معتصمين بحبل الله، فمن شذ عنه هلك، ومن سلكه فاز.

في ميدان التقريب : أدب الدعوة إلى الحق (*)

لحضرة المجاهد الإسلامي الكبير السيد محي الدين القليبي التونسي

في الحفل الذي أقامه المركز العام للإخوان المسلمين بالقاهرة تكريما لسمو الأمير سيف الإسلام الحسن رئيس وزراء اليمن، سمعت هذا الأمير الوزير يقول في كلمة الشكر التي أجاب بها خطباء الحفل الذين نوهوا بشأنه، وتمنوا لبلاده على يديه كل خير، ووضعوا أصابعه على كثير من نقط هذا الخير الذي تمنوه لليمن وأهل اليمن، سمعته يقول في جوابه: ان التناصح واجب بين المسلمين يؤديه بعضهم لبعض، ولكنى أرى أن أداء النصيحة في لين ولطف ودون تحمس وشدة مما يودى إلى الأخذ بها، والعمل بمقتضاها. كلمة صريحة صحيحة أدلى بها هذا الأمير لا تختص بالموضوع الذي قيلت فيه، ولكنها تعم كل الناصحين والهداة، فالمسلم الداعي إلى الخير والناصح لأخيه هو مدفوع بالحب الذي يملا قلبه، والذي صيره يحب لأخيه ما يحب لنفسه من السير على الصراط السوي للوصول إلى الهدف الأسمى، والحب عادة لا تصحبه الشدة ولا القسوة، وان مظهره اللطف والعطف واللين، وليس بعد أدب الله أدب، ولا وراء هداية كتابه هداية: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة).

فلو التزم المسلمون في تناصحهم وهداية بعضهم لبعض، هذا الأدب العالي ما وقعت الخصومة بينهم، ولا اتسع نطاق الفتنه والخلاف حتى أضحت مهاترة وحرباً انهار بها الكيان الإسلامي دولة وعقيدة، فلقد رأيت وسمعت في رحلتي الأخيرة التي قمت بها في الشرق العربي من أقوال وأعمال بعض العلماء الذين يلبسون لباس الهداية والنصح ما يبرأ منه الإسلام، وحتى أبسط مظاهر الخلق الكريم، رأيتهم يدعون للدين بما يهدم الدين، وينصحون للمسلمين بما يثير الفتنة بين المسلمين، ويحمل كل منهم من الحقد الذي يفيض به قلبه ولسانه للطائفة المخالفة له ما لا يحمله للمستخفين بالدين ولأعداء الإسلام والمسلمين من المستعمرين وكأن هؤلاء معاول الاستعمار تعمل لهدم ما بقي من كيان هذا العالم الإسلامي، وتفريق ما تجمع من شتاته بإيقاظ الفتنة المذهبية والنعرات الطائفية بين المسلمين والاحتجاج بتخريف العامة والدهماء وتزييف وتحريف من على شاكلتهم من أشباه العلماء، وما كان أغنى المسلمين وهم اليوم فريسة بين براثن الاستعمار عن هذا الاستهتار، ورأيت لو أنني نصحت لهؤلاء وهؤلاء بعنف، وحاولت صدهم عما هم فيه بشدة لفروا، ولأصبحت طرفا ثالثا في الخصومة، ولكنني أخذت بأدب الله في الدعوة إلى ما أمر من أخوة واتحاد، فاستجاب الناس إلى ما دعوتهم إليه وكفوا عن التقاذف بالتهم، وأخذوا في التقارب بصفاء وود، وتلك مهمة المسلم خصوصا في هذه الحالة وهذا الزمان.

لقد افترق المسلمون في فجر تاريخهم، واكتووا بنار تلك الفتنة. افترقوا في السياسة، واختلفوا في نظام الحكم، ولكن لارتباط السياسة بالدين، انتقل الخلاف من نظام الدولة إلى العقيدة، وتطور التباين في الرأي إلى مهاترة وخصومة، ثم إلى حروب سالت فيها الدماء وأهدرت كرامات وانتهكت حرمات تفككت بها وحدة، وانهارت بها قوة، ولا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن السبب الأكبر في كل ذلك هو الخروج عن الأدب الذي أدبنا الله به في الدعوة

*) رسالة الإسلام، السنة 5، عدد1/ 17، يناير 1953، ربيع الأول 1372 هـ.، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، ص ص 87-90

إلى الله والى ما أنزل من الحق، والأخذ بيا تمليه الشهوة والعاطفة اللتين هما مرتع الشيطان من الاعتداد بالنفس والتّعصّب للرأي، وأخذ المخالف بالشدة، والتسرع في رميه بالضلال، بل بالفسوق والعصيان والكفر، فيقوم بذلك بين المختلفين سدّ من العداوة والبغضاء يحول بين الهداية ووصولها إلى القلب فينعدم أثر التناصح.

ولقد وجد على مر العصور علماء انتهازيون حول كل حكومة قامت على نظرية من نظريات الحكم المختلف فيها، كانوا يخدمون ركابها، ويتقربون إليها بتدعيم مذهبها الذي قامت عليه، وابتكار صور له من نصوص الدين، طمعا في مالها وجاهها، وفي الوقت نفسه يتقربون إلى العامة بمجاراتهم في إشاعة الفتنة وقالة السوء ضدّ مخالفيهم، فاستحكم بعملهم هذا الخلاف بين الحكومات واشتعلت نار الفتنة بين الطوائف، ولا يمكن أن يكون غير هذا إذا تولّى العامة ومن في منزلة العامة من العلماء التحدث في الدين بالشهوة لا باليقين، ولو رجعنا إلى المكتبة الإسلامية مثلا وأحصينا الكتب التي ألفت في تغذية الخلاف بين المسلمين إلى جانب الكتب التي تعمل على إصلاح ذات البين، لاتضح لنا كيف كانت عوامل الشر أقوى وأعظم بكثير من عوامل الخير، ولعلمنا علم اليقين السر في بقاء الخلاف بين المسلمين على أشده إلى اليوم ككائن حيّ، ينمو ويقوى خصوصا إذا احتضنته أيدي أعداء الإسلام رغم أن المسلمين فقدوا الدولة التي اختلفوا على نظامها، والسلطان الذي تنازعوا عليه، وضعف الدين الذي نقلوا إليه الخلاف وتفرقوا فيه، وأخيرا فقدوا وجودهم وتخطّفهم الناس، فهم على كثرتهم العددية غثاء كغثاء السيل، لا يملك أحدهم حرية إدارة بيته فضلا عن بلاده وأمته والمسلمون هم الذين هيأوا أنفسهم لهذا المآل بمضيهم في الخلاف ومحافظتهم عليه وتغذيتهم لأسبابه، ولقد شعر غير واحد من المسلمين الصادقين بخطورة الحالة التي آل إليها العالم الإسلامي أمة ودولة وعقيدة، فأجمعوا وتجمعوا لوضع حد للماضي بيا فيه، واستئناف حياة جديدة تبتدئ بتوحيد قلوب أهل التوحيد حول الأصول العليا للإسلام، وأن تكون الدعوة للحق بالحق، وبيا أدبنا به الحق تعالى، وهدانا إليه في محكم آياته من وسائل تتفتح بها القلوب، وتقبل عليها النفوس، وأن ما عدا ذلك من تراث كل طائفة من طوائف المسلمين لها أن تحتفظ به، وليس لها أن تجادل عنه أو تجادل فيه، وأن يكون الخلاف في الرأي خلافا علمياً طاهراً نقياً لا يدعوا إلى الخصومة، ولا يورث الحقد والبغضاء بين المتخالفين يجب اليوم أن نتحد ونتعاون لبناء الوحدة التي أرادها الله والأمة التي شهد الله لها بالخير، وأن نبرز الإخوّة الإسلامية في أجلى مظاهرها، وقد أمرنا الله بالمحافظة عليها، وأنذرنا عواقب تركها، وأن نعمل بقلوب مخلصة على إنقاذ الكيان الإسلامي من الاستعباد، ونقيم الدولة التي تحمي العقيدة، وتؤدي رسالتها لخير الإنسانية.

يجب أن نعمل جاهدين على توحيد القلوب في الأجيال الحاضرة بالدعاية وبكل وسائلها، وفي الأجيال المقبلة بالتعليم وعلى الخصوص في المعاهد الدينية الإسلامية، وهنا تتجلى مهمة القائمين عليها في هذا الأمر وما يجب عليهم من انتقاء الكتب وتطهيرها من لوثة الخلاف المفرق، والجدل والاتهامات التي تورث الأحقاد بين أهل الدين الواحد الموحد، وأن تلهم الذين وكلّ إليهم أمر تربية هذا الجيل أن ينشئوه على التسامح وسعة الصدر واحترام الآراء، وتقدير العقائد، وأن الدين الإسلامي الذي أمرنا أن نحسن ونقسط ونبرّ بأهل الأديان الأخرى، لا يمكن، بل لا يسمح لنا أن نكون حربا على إخواننا في الدين، وهذا التوجيه يكون له بدون شك الأثر الفعال في البعث الإسلامي الجديد الذي أصبحنا نلمسه في وعي المسلمين العام، وحسن اتجاه كثير من قادتهم.

وإني كما ابتدأت هذا الحديث بكلمة الأمير الوزير اليمني أختتمه بكلمة الزعيم الإسلامي العظيم أبي القاسم آية الله الكاشاني التي سمعتها منه في مجلس جمعني وإياه بدمشق، وقد سأله أحد الحاضرين عن رأيه في الخلاف بين

السنة والشيعة، وكان الحاضرون في هذا المجلس عددا كثيرا من الطائفتين، وظن السائل أنه أحرج الزعيم بهذا السؤال ولكنه أفحمه إذ قال له: أنا مسلم، لا أعرف إلاّ الإسلام الذي جاء به محمد من عند ربه وهو الذي يجب أن يتحد عليه المسلمون، أما ما عدا ذلك فلكل أن يحتفظ بما عنده لنفسه، وإن كل المسلمين يجب أن يتحدوا اليوم لمقاومة الاستعمار بقلب رجل واحد، وأن يعتصموا بحبل الله كما أمرهم الله، وألاّ يتفرقوا، فحالة المسلمين أخطر مما نتصور ووجوب اتحادهم للإنقاذ والخلاص هي أو كد من كل شيء الآن.

تلك هي آرائي التي اكتسبتها من مدرسة القرآن.



حاتم المكّي

مسيرة تشكيليّة مختلفة...

أو الاختلاف بوصفه قيمة خلّاقة



خليل قويعة/جامعي، تونس

هل يمكن لفنّان متقلّب الأمزجة التعبيريّة والجماليّة، متنوّع الأساليب والتّقنيات وقد توزّعت أعماله بين مشاريع مختلفة، أن يؤسّس لمسيرة تشكيليّة مخصوصة ومتماسكة الرّؤية الجماليّة وشخصيّة إبداعيّة ذات مواقف ثابتة؟ كيف تتشتّت متاهات التّجربة الفنيّة في منعرج الاختلاف، فيما تتوحّد ذات الشخصيّة المبدعة مع مقوّماتها المرجعيّة والرّؤيويّة لتسترجع كيانها الحرّ وتتدارك في الفنّ اختلافاتها مع تاريخها الخاصّ؟ إلى أيّ حدّ يكون الاختلاف خلافًا ويكون الخلافُ خلاّقًا؟ هل يكون الفنّ تجديلا للاختلاف؟ متى يولّد الاختلاف مسافة نقديّة مشروطة، بين الذات والعالم، ولكن بين الذات وذاتيّـتها أيضا؟ وكيف تولّد هذه المسافة من المواقف ما يصبح سخريةً، وهل السّخرية حكمة خلافيّة مبدعة أم إجراء اختلافيّ- اختلاقيّ مركّب تقتضيه «الضرورة الفنيّة» أحيانا؟

قد تلامس هذه الأسئلة جانبا مهمّا من مسيرة الفنان التشكيليّ التونسيّ الرّاحل حاتم المكّي، الرّسّام ومصمّم الطّوابع البريديّة والعُملة والدّيكور المسرحي وملصقات الأفلام السّينمائيّة... وهو النّاقد والكاتب والكاريكاتوريّ الذي عاشر هموم الفكر الفلسفيّ بباريس، أواسط القرن العشرين.



حاتم المكي إلى جانب كاتب المقال، سنة 1999 بقرطاج

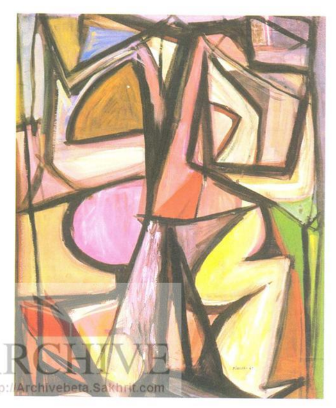
حاتم المكّي(1918 – 2003) فنّان تشكيليّ تونسيّ، من جيل الرّوّاد، مارس فنّ الرسم الخطّي والتّصوير الزّيتي وفنون التّصميم (التّصميم الغرافيكي والتّصميم الفضائي) وهو الذي يعتبر من ألمع المصمّمين الغرافيكيّين العرب الذين برزوا في القرن العشرين. وُلد بجاكرطة سنة 1918 من أمّ أندونسيّة وأب تونسيّ وتوفّي بتونس، ضاحية قرطاج سنة 2003. كان أبوه من الصّحفيّين التونسيّين الروّاد وقد انحدر من منطقة الجريد بالجنوب الغربي التونسي. أمّا تنوّع مرجعيّات النّشأة الثقافيّة لدى حاتم المكّي فقد جعل العديد من الثقافات تزدحم في شخصيّته.

عاشر الشّاعر أبا القاسم الشابّي وكان من جماعة تحت السّور بشهادة الكاتب علي الدّوعاجي. كما عاشر على

«في حبّه لجمال الحكمة وتأمّله السّاخر في أعماق الأشياء» وهو القائل أيضا «إنّ هذه الفنّان لم يكن خرّيج معهد متخصّص ولا كليّة أكاديميّة. ولعلّ ذلك ما أجبره على مكابدة الحياة بفرديّة وعصاميّة وتعويل على النّفس، باحثا في كلّ مرّة عن أسلوب مميّز يطوّر به تجربته... ومن ثمّة جاء عنصر الثّراء لدى حاتم المكّي. فلم يستقرّ هذا الفنّان على شكل فنيّ واحد بل ظلّ يستكشف باستمرار جميع الإمكانات التقنيّة والأسلوبيّة»...

نحن بإزاء فنّان و« مفكّر». فقد كانت له عديد الكتابات النقديّة بالصّحافة الثقافية التونسيّة. وهو الذي يُعزى له الفضل في اكتشاف عديد الفنّانين الشباب، سنوات الخمسينات بتونس، وتوجيههم مثل الفنّانَيْن إبراهيم الضحّاك ونجيب بالخوجة... بل وكان حاتم المكّي أوّل من اكتشف بالخوجة وكتب عن تجربته الفنيّة من خلال مقال بمجلّة « L'Etudiant Tunisien »في ماي 1959. وكان المكّي من أصحاب المواقف الثقافيّة على نحو ما تجلّى في كتاباته النّقديّة بجريدة لابريس « La Presse »سنوات الستّينات.

وصل حاتم المكّي إلى تونس سنة 1924. وبعد نشأته الأولى بجاكرطة درس بمعهد كارنو الثانوي بتونس. وسنة 1938 سافر إلى باريس حيث اشتغل بالتصميم الغرافيكي لمعلّقات السينما والإشهار. وعند عودته إلى


مشروع لوحة زجاجيّة. غواش. 50-65 صم. 1949

صعيد آخر، مناخات الفنّ الحديث وحركات الطّليعة في الفنّ والأدب، بباريس، تلك التي طبعت القرن العشرين مثل التّعبيريّة والسّورياليّة. وكان مواكبا لحركات الفكر بأوروبا وقد استفاد من لقاءاته مع بعض الشّخصيّات الفلسفيّة والأدبيّة مثل الفرنسيّ ألبار كامي والمنظّر والنّاقد الفرنسيّ جون دو بوفاي. مثلما كانت له عديد المقالات بمجلّة «المباحث» التونسيّة. وهو ما جعل الأستاذ توفيق بكّار يقول إنّه من الفنّانين المفكّرين. وفي تقديم مسيرته الفنيّة بـ المركز الثّقافي لمدينة تونس سنة 1988، قال توفيق بكّار : «إنّ حاتم المكّي لا يرى بعينه بقدر ما يُبصر بعقله... فبقِطَع مركّبة من الواقع، يرسم لنا كالفلسفة». أمّا الأستاذ الطّاهر قيقة فقد ذهب، في نفس المناسبة، إلى أكثر من ذلك، عندما شبّهه بشخصيّة سقراط اليوناني

تونس في بداية الحرب العالمية، أثارت مشاركاته الفنيّة في أحد المعارض اهتمام المؤرّخ والنّاقد الفنّي مارسيل سوفاج الذي قدّمه وعرّف به في كتاب.

وسنة 1947 يعود حاتم المكّي إلى باريس ويقدّم أوّل معرض فنّيّ له بها سنة 1948 بـ رواق سويلارو (Suillérot) ويشتغل برسم صور شخصيّة لبعض الكتّاب، وقد قامت بنشرها دار كومبا (Combat) بباريس. وكان مصمّما غرافيكيّا لمنشورات شارلو (Charlot) وكورّيا (Corrêa) والجرائد اليوميّة مثل كـارفـور « Carrefour » ولاغَزات «La Gazette des Lettres».

وعند عودته إلى تونس واستقراره بها سنة 1951، أنجز عديد الجداريّات بفرع المعهد الصّادقي بخزندار. وفي الأثناء انشغل بأحداث التحرير الوطني بتونس والجزائر. وكانت حركات الشعوب الأخرى من أجل التحرّر، في تلك الفترة، مصدر إلهام لعديد أعماله. ويُعدّ حاتم المكّي فنّانا ملتزما في نظر العديد من أفراد جيله ولم ينخرط في أيّ تيّار سياسيّ وكان يعتبر الايديولوجيا فخّا خطيرا. بل وقد لامس مزاجه الاختلافيّ الجريء في مواقفه، ذات الطّباع الخشنة، من النظام الحاكم بتونس، في أخريات حياته، حدود الاختلاف، فلم يحظ الرّجل بما يستحقّه من المكانة والتكريم، على غرار بعض أفراد جيله، وهو الذي يعدّ من روّاد التحديث الثقافي ورموزه.



ربّة الينابيع (أسطورة). غواش. أقلام ملوّنة. 65 – 50 صم. 1949

أنجز حاتم المكي عديد أعمال الدّيكور للسّينما منذ سنة 1954 واشتغل بإنجاز أفلام الكارتون وقدّم سلسلة من الرّسوم الكاريكاتوريّة بجريدة لاكسيون « L'Action ». كما صمّم العملة التونسيّة المتداولة، الورقيّة والمعدنيّة، وصمّم الطّوابع البريديّة للبريد التّونسيّ على وجه الخصوص، ولفائدة منظّمة الأمم المتّحدة وبعض البلدان الأخرى.

ومن أهمّ معارضه كان سنة 1944 بالجزائر وسنة 1961 ببعض المدن بالولايات المتحدة الأمريكيّة وسنة 1962 ببيكين وبين سنتي 1978 و1979 بمانهايم وبون وبارلين وبعض المدن الأوروبيّة الأخرى. كما عرض بالقاهرة سنتَيْ 1958 و1970. أما آخر معارضه بتونس فكانت سنة 1996 بـ رواق السّعدي للفنون بقرطاج وسنة 2000 بـ برواق كاليستاي بسكرة.

تعود ممارسة فنّ الرّسم لدى حاتم المكّي إلى سنوات الثلاثينات من القرن الماضي. وقد قال الكاتب الفرنسي موريس بيكار (M. Becar) «كان للمكيّ في سنه الثّانية عشرة من مرونة الخطّ ووثوقه ما يكون للأخصّائيّين من أهل الصّنعة. وكذلك شأنه في الرّسم المائي: حسّ فطريّ باللون منذ البدء...». ومن جهة أنّه عصاميّ التّكوين لم يكن حاتم المكّي يخضع إلى تصنيف أكاديميّ معيّن. بل كان متمرّدا على الذّات تمرّد العبثيّين وكان تمسّكه بفنّه وصدقه في الأداء هما

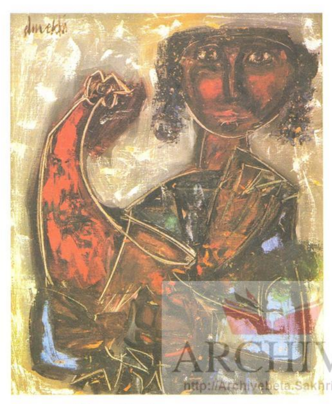


أمومة. دهن زيتي. 85-160 صم. 1951

القيمتان الثّابتتان في تجربته رغم مظاهر التحوّل الأسلوبي والتّقني لديه وتنوّع المواد والخامات المعتمدة من جهة، إذ نجد في مرسمه الألوان الزّيتيّة والمائيّة والباستال والحبر وغير ذلك... وكذلك رغم انفتاحه على مشارب أسلوبيّة مختلفة من سورياليّة وتعبيريّة وسرديّة وعفويّة خام، من جهة أخرى. وبفضل هذا الالتزام بفنّه، لم يتورّط الفنّي في إكراهات التّسويق.

وهكذا، فثمّة تنوّع في المرجعيّات الثّقافيّة للفنّان ما بين شرقيّ وغربيّ وكذلك تنوّع على مستوى مجالات الممارسة الإبداعيّة فكرا وتطبيقا، وتنوّع آخر على مستوى التّقنيّات والمناحي الأسلوبيّة. فليس لهذا الفنّان نسق إبداعيّ واحد، وهو ما جعله يفلت من كلّ تحديد، فيجعل مهمّة النقّاد صعبة في رصد الهياكل المفاهيميّة لتجربته الفنيّة.

وكثيرا ما يدفع حاتم المكّي بأشكاله إلى لحظاتها الإدراكيّة الخام بعيدا عن أفق الانتظار العاديّ والمعقول وتقاليد الذّائقة الجماليّة. بيد أنّ ذلك لا يعني وجود أشكال مجرّدة أو محضة في فنّه. فنظام اللوحة يستفزّنا للنّظر في الأشكال بوصفها رموزا ذات مغزى نتوسّله داخل عمليّة التأويل الجماليّ. إنّه دفع بالشّكل الفنّي إلى ما يحتمله من مشكلة فكريّة ورمزيّة... فيما تُصبح جماليّة اللّوحة رهينة قدرتنا على التّفاعل مع ما يسكن الأشكال من إشكالات وعلى مقاومة مواطن



الطفل والدّيك. دهن زيتي. 70- 60 صم. 1954.



هاوي العصافير. غواش. 100- 65 صم. 1955.

اللّبس، داخل رؤية قوامها شكّ وريب ولا قرار. ففي أعماله الأولى عمل حاتم المكّي على تصوير مشاهد من الحياة اليوميّة بمظاهرها المعماريّة ومشاهدها التشخيصيّة. وهو ما يبدو في لوحاته التي تعود إلى سنوات الأربعينات. ثمّ توصّل خلال سنوات الخمسينات إلى لغة غرافيكيّة حرّة إذ تنطلق من بعض المشاهد الملحميّة والأسطوريّة إلاّ أنّها تحتمل رؤية حالمة وذكاءً تشكيليّا ثريّا بما يكفي لتأكيد أسلوب خاصّ يتسلّل إلى أعماله اللاحقة، حيث تنبعث في طريقة اللعب بالخطوط حياةٌ متجدّدة. لعبٌ مثمرٌ في التعامل مع مادّة الخطوط وتوزيعها على أرضيّة شبه محايدة... تلقائيّة في تمرير الشّحنة التعبيريّة التي تتلبّسها الشخوص المرسومة... وشيء من الدّهشة المرتسمة.



الفارس الأزرق. غواش. 50–65 صم. 1954

ومنذ أواسط سنوات السبعينات، يعيد حاتم المكّي تأسيس تجربته من جديد انطلاقا من خبرته في الرّسم الخطّي بواسطة القلم، فيعيد تفجير الحلم في بنية الأشكال، ومن ثمّة ظهرت أعماله السورياليّة. فثمّة هنا علاقات لا متوقّعة ما بين العناصر تحكم رؤية الفنّان إلى مشهد العالم... ورسوم مغرقة في الصّنعة والدقّة ففي مجموعة الرّسوم القلميّة هذه، التي أنجزها بقلم الرّصاص والأقلام الشمعيّة (الباستال)، عالج الفنان تنميط القيم في المجتمع الاستهلاكيّ وفضح ظواهر اغتراب الإنسان في المنظومات الآليّة والسيبرنيطيقيّة بمزاج



سفينة نوح. ألوان مائية. 65 – 50 صم.

ساخر، حيث يتحوّل الإنسان إلى دمية دامية بفعل عنف الآلة وقد تفكّكت بنيتها الجسميّة، تاركة في الصّورة شيئا من براءة الطفولة وشاعريّة الأنوثة. . . فيما قد تتحوّل شخوصه إلى مجرّد أحذية، ولكنها أحذية ذكيّة تلامس القاع المنسيّ للحضارة المعاصرة وتروي أزمة التناقضات الإنسانية وتشيّئ الكائن، بنوع من السّخرية (الحذاء الذي يدخّن سيجارة، الحذاء المقلمة ذو النظارات. . .). وكثيرا ما يقحم حاتم المكّيّ نفسه في منظومة التناقضات هذه، فيدرج صورته الشخصيّة بين ما ومَن يرسم من الشخوص. وهو بذلك، وإن كان يركّز موقفه الاختلافيّ السّاخر من الموضوع، إلاّ أنه حريص على تمهية صورته مع موضوعه (identification) برؤية تحويليّة (transfiguration)، من خلالها يسوق موضوعاته بين ماهيّات مختلفة تضمر جانبا كبيرا من اللاّمعقول. وهو معنى هذا الحسّ السّورياليّ الذي يقوم على تصويريّة واقعيّة مفرطة، في رسم عناصر المشهد، ولكنّ الرّوابط التي تحكمها تفوق المدرك الواقعيّ (sur-réal) ومن طبائع لامعقولة وملغزة وتحرّض على التأويل، ممّا يفتح العمل الفني على مقصديّات محتملة تختلف مابين الفنان والنّاظر القارئ والمؤوّل. . .

لكنّ قيمة الاختلاف في فنّ حاتم المكّي، لا تنحصر في علاقته بالعالم والأشياء والأحداث، مبعث التناقض

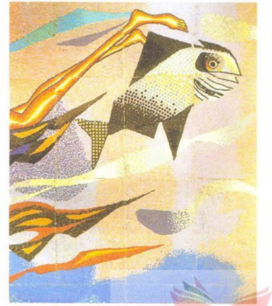


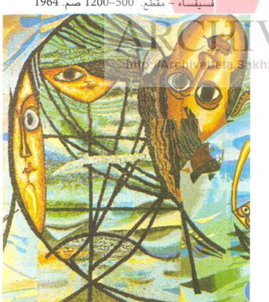
المعذبون في الأرض. غواش. 60–65 صم. 1953

قبّعة بريدية من ورق. أقلام ملوّنة. 25–32 صم. 1976

وموضوع السّخرية... بل تشمل علاقة الفنان بفنّه. فمن حيث أنه ذو تجربة فنيّة زلوقة لا يمكن حصرها في أقنوم واحد، تراه دائم التجاوز لماضيه الفنيّ، لا يتمأسَسُ فيه ولا يتورّط في منطلقاته الأسلوبيّة. فلوحة حاتم المكّي سنوات الخمسينات ذي التّصويريّة الخام (Art Brut) واللّمسات الفطريّة والطرطشات العفويّة، تختلف عن لوحة حاتم المكّي سنوات السّبعينات ذي التّصويريّة الخطّيّة واللّونيّة الدّقيقة والمعالجة التّشريحيّة لشخوصه التي تتشكّل على مهل. مثلما أنّ الرّسّام القلميّ والمصمّم الغرافيكي يختلف عن الفنان الفسيفسائيّ في شخصيّة حاتم. وهو جانب من الثّراء قلّما نجده في أفراد جيله من الرّوّاد التونسيّين. فقد كان يخوض تجربة التّجاوز على نحو مستمرّ، تجاوز العالم (الوعي السّطحي وأفق الانتظار والذّائقة السّائدة) وتجاوز الذات(أو ما يمكن أن يرسّخ في التجربة الفنيّة برنامجا بعينه، يقبر فيه رغبته في مغازلة المجهول ويعطّل انفتاحه على احتمالات الممكن واللاّممكن...) وإلى هذا الحدّ، كان الاختلاف في تجربة حاتم المكّي قيمة خلاّقة مثرية، قاوم من خلالها مزالق التّمأسُس والانغلاق.

إنّها حياة تشكيليّة لا تعرف الانغلاق على أسلوب فنّيّ بعينه. فبعض أعمال حاتم المكّي التي عرضها بقاعتيْ كاليستاي ورواق السّعدي للفنون بتونس تعود إلى سنة 1938


فسيفساء - مقطع. 500-1200 صم. 1964

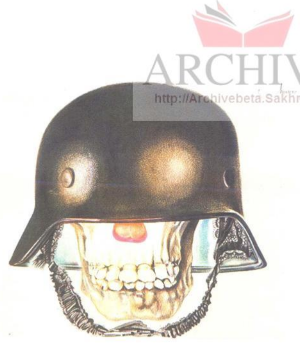

البحر. فسيفساء.مقطع. 500-1200 صم. 1964

مثلما يعود بعضها إلى سنة 1990. وبين هذا وذاك محطّات متنوّعة تشهد على مسيرة متقلّبة من حيث الأساليب والأمزجة.

ولعلّ تقلّب المزاج الجماليّ لدى حاتم المكّي يشدّنا إلى فكرة اللاّمتوقّع بوجه خاصّ. فالعمل الفنّي ههنا، تركيبة من العناصر الدّلاليّة غير المتجانسة عقلانيّا. بل لنقلّب النّظر في صورة هذا الوجه الأنثويّ الملغّز. ولننظر كيف تجتمع فيها جثّة العصفور أو بقايا الفريسة مع المشهد الفاتن الذي يلوح من خلال بلّور النظّارات في الأفق المعاكس. لعلّ ذلك تجميع لعناصر الموت والحياة. ولعلّ من شأن هذه «الرّسالة البريديّة» أن تؤكّد أفقا آخر للحياة من خلال معنى التّواصل. فثمّة تجميع للمتناقضات في مشهد واحد، وبين هذا وذاك يخفي العمل الفنّي معناه الأصيل والمتجدّد. وتؤدّي مثل هذه المفارقات التي بين الموت والحياة / القبح والجمال / الغبطة والمأساة... إلى نوع من الصّدمة تتحوّل تشكيليّا إلى موقف عبثيّ وساخر. وأحيانا يمتدّ مجال السّخريّة ليصبح المتلقّي أو المشاهد معنيّا به. يكفي أن أقبل اللوحة في مجالي البصري، حتّى أشعر بأنّ حاتما يخاطبني ويورّطني في سخريّته. أصبح هاهنا موضوعا للسّخرية وطرفا مورّطا في منظومة التّناقضات هذه. إنّه نوع من مشاكسة الفنّان لجمهوره، وهو القائل في شهادة مصوّرة « إنّ السّخرية هواء أتنفّسه وهي قيمة



قلب الثمرة. أقلام ملوّنة. 25-32 صم. 1976



القبّعة الحديديّة. أقلام ملوّنة. 25-32 صم. 1976

محرّكة لأعمالي» (إشراقات من ضياء الفنّ، وثائقي-تونس).

على هذا النّحو يحيلنا هذا المنعطف السّاحر إلى السّياق الهيغلي الذي تطرّق إليه الفيلسوف الألماني أدورنو (W. Adorno) من خلال استعادة قول غوته (Goethe) حول ما أسماه بالخلاصة العبثيّة (le résidu de l'absurde) الذي يتضمّنه كلّ فنّ : «إنّ هذه الخلاصة ترشح على مساحة الضّوء وتعلن قيام الفنّ (. . .) ولكنّها نوع من الهذيان الجماعي منذ أن يبدأ نصيبها من الحقيقة الموضوعيّة في الاهتزاز والزحزحة»(1). ومثل هذه الخلاصة العبثيّة التي تتربّع على عرش الفنّ منذ الحداثة وقد رشحت بوضوح في الفنّ المعاصر على نحو جريء من داخل مقصديّات السخريّة ومن خلال أفعال الانعطاف والتّكذيب والتحويل والتّبديل والتحريف والتزييف. . . التي ليست سوى تنويعات مختلفة لمفهوم النّفي (Négation) بل ومفهوم التّدمير الذّاتي (Autodestruction) في القول الهيغلي، إنّما يوردها أدورنو وهو يتحدّث عن أنّ «الجماليّة الفلسفية في أوج قمّتها الهيغليّة قد أفضت إلى الإعلان عن نهاية الفنّ» (2). وذلك من جهة أن «الفنّ نفسه يبحث عن ملاذه في عمليّة نفيه الخاص ويرنو إلى أن يواصل الحياة من خلال موته»(3).

لكنّ السّياق الهيغلي الذي يقاربه أدرنو من داخل النظريّة النقديّة والجماليّة السّالبة لمدرسة فرنكفورت



القبّعة البلّوريّة. أقلام ملوّنة. 25-32 صم.1976

الألمانيّة (التي عُرفت بنقدها لظواهر اغتراب الإنسان في المجتمع الاستهلاكيّ)، يباحث من خلال مفهوم السخريّة قدرة الفنّ على تنشيط فكره التّاريخي ليتجاوز نفسه بتجاوزه لمواضيعه ووضعها موضع سخريّة. فبارتقائها إلى شكل الفنّ، كما يقول هيغل، «لا تتّجه السّخريّة إلى طبع الحياة وفردانيّة الذات السّاخرة بطابع فنّيّ، بل يجب على الفنّان [...] فعلا، أن يُبدع أعمالا فنيّة خارجيّة، بواسطة جهد تخيّلي» (4). وهكذا، ليست السخريّة عطرا ذكيّا ننشره على ما ننتجه من أعمال أو أشياء، بل هي محرّك، كما لدى حاتم، لتنشيط عمليّة التّجاوز التاريخي لمنتجات الفنّ ولطبيعته الخاصّة نفسها.

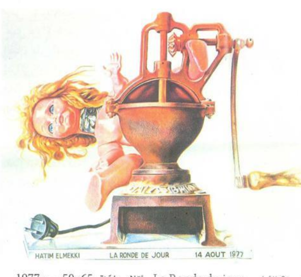
قد يتبادر إلى الذهن، فعلا، أنّ موضوع السخريّة لدى هيغل وإن كان يخدم، بحال من الأحوال، ثقافة «ضدّ الفنّ» أو ظواهر السّخرية «العبثيّة» والتمرّد على الفنّ نفسه وما حيكت حولها من خطابات مفاهيميّة في منظومة الفنّ المعاصر، ليس تماما مثل موضوع السخريّة لدى دوشمب أو كوريلوف أو حاتم المكّي نفسه. فالسّخرية تتّجه إلى المواضيع النّفيسة والجليلة مثل منظومة القيم والأخلاق، أو لنقل الرّفيعة، لدى هيغل، فيما تتّجه لدى صنّاع الفنّ المعاصر إلى مواضيع يوميّة واستعماليّة وعاديّة وخسيسة ومبتذلة أو لنقل دنيئة، مثل أحذية حاتم المكّي. على أنّ ما يجمع



قبّعة الفرو. أقلام ملوّنة. 25-32 صم. 1976

بين الظّاهرتين هو أنّ السّخريّة ليست شكلا مزوّقا بل محتوى محرّكا. . . ومن ثمّ، نفهم أنّ سخرية المعاصرين من مواضيع الفنّ التقليديّة والنبيلة، وتعويضها بمواضيع مبتذلة هي في الأصل أشياء استعماليّة، إنما هي في الحقيقة سخريّة من رفعة الإنسان ونبل الفنّ نفسه. فبعد أن انتهك دوشمب حرمة «الجوكندة» وقداستها ورفعتها، سواء من حيث هي موضوع (شخصيّة الموناليزا في حدّ ذاتها) أو من حيث هي عمل فنّي (اللوحة ومنزلتها في تاريخ الفنّ الكلاسيكي) عندما أضاف إليها شاربين. وبعد مثال « المغسلة » (Fontaine) التي استأثرت باهتمام منظّري الفنّ المعاصر ممّن وجدوا فيها الدّرجة القصوى من التّجاوز والتمرّد بجرأة وسخريّة. . . كأنّنا، بالسّخريّة تتّجه إلى نفس الهدف. بحيث تستوي المواضيع اللاّمعة ذات الحرمة التاريخيّة والثقافيّة، مع المواضيع الدّنيئة والمنسية التي تنتمي إلى قاع منظومة الاستهلاك اليومي وترتبط، ليس بالمدنّس فحسب، بل الأحرى بدنس المدنّس نفسه.

في مثل هذه الأعمال («طاحونة الأيّام» أو «سداد» على سبيل المثال) التي أخرجها حاتم المكّي سنوات السّبعينات، وقعت إثارة بعض التّناقضات التي تزدحم بها حضارة الاستهلاك والتّكنولوجيّات الآليّة والحربيّة. مثلما في رسم الدّمى ولعب الأطفال المفعمة برمزيّة البراءة والنّقاء



طاحونة الأيام . La Ronde du jour . أقلام ملوّنة. 65×50 صم.1977.



سداد (infractus). أقلام ملوّنة. 50–65 صم. 1978

وهي تشتبك مع عناصر آليّة حديديّة تحمل دلالة العنف والقوّة. فقد راهن الفنّان على تجميع المتناقضات في فضاء إدراكي موحّد يثير أسئلة اللاّمعقول والاستغراب (insolite). ومن خلال هذه الأبعاد السّاخرة يرسم حاتم المكّي أعماله ضمن سياق الفنّ الطلائعي (Avant-gardisme) الذي مهّد للفنّ المعاصر وقد ظهر مع الدّادائيّين (Dadaïsme) والفنّان الفرنسي مارسيل دوشمب، ما بين الحربين العالميّتين.



أنوثة مبتورة. أقلام ملوّنة. 50-65 صم. 1978

ولئن كان حاتم المكّي واقعيًا مثلما كان يقول فمن أجل أن يعالج واقعه بنوع من الحلم والمواقف السّاخرة. وفي ظلّ مواقفه الوجوديّة السّاخرة، جاءت لوحاته مفعمة بنوع من المجهول واللاّمتوقّع والهذيان أحيانا، إلى حدّ يغيب فيه السطح الواقعي ليفسح المجال أمام نوع من الغموض الجمالي الذي يخترق سطحيّة رؤيتنا الواعية ويخاطب فينا المناطق السريّة في أعماق الذّات. قال حاتم المكّي سنة 1997 في شهادة مسجّلة «كلّما تقدّمت في تجربتي الفنيّة، صعُب عليّ تحديد معنى الفنّ».



المُراوغ. أقلام ملوّنة. 28-32 صم. 1976

إنّ اللوحة لا تفنى في مضمونها التّعبيري لأنّ الفنّان لا يقدّمها إلينا في طبق من ذهب، بل هي تحتمل التّأويل وتستدعي فكّ رموزها. فإيجاد المعنى هو نسيان الرّسالة. أجل، إنّ الفنّ أقوى من كلّ تعريف أو تحديد ولكن يمكن القول إنه لدى حاتم المكّي تصعيد لهواجس داخليّة معيشة وانعتاق

من قيود الحضارة ونواميسها. إنّ الشّكل الفنّي في هذه التّجربة تعويض للمكابدات اليوميّة التي تخوضها الذّات في توتّراتها وقلقها الفكريّ. . . فيما تكون اللوحة تصعيدا للمكبوت وإحضارا للمفقود وتحقيقا للرّغبة المستحيلة. وهكذا، فحاتم المكّي لمسة حادّة من لمسات تاريخ الفنّ الحديث والمعاصر، تدفع بمعنى الفنّ في العالم إلى مراجعة تاريخه الرّسمي. وهو عود إلى عمق الانفعالات الأولى بفرشاة لعوبة وساخرة. فلحظة الرّسم لدى هذا الفنّان هاجس دؤوب من أجل اكتمال الكيان وتوليد لذّة الخلق واستعادة محنة الحياة بكلّ رؤاها الطّليقة. ولكن، نحن مع حاتم المكّي، بإزاء تجربة إبداعيّة زلوقة، حيث يكون كلّ تعريف لمعنى الفنّ خاطئ منذ البدء، أو، على الأقلّ، هو موضع شكّ مستمرّ. والنّظر مستمرّ. . .



المدلّة. أقلام ملوّنة. 50–65 صم. 1976

الهوامش والإحالات

1) Adorno (W) : Au tour de la Théorie Esthétique. Trad. Marc Jimenez et E. Kaufholz. Ed. Klincksieck, 1976, p. 121.
2) Ibid, p. 118.
3) Ibid, p. 119.
4) Hegel : Esthétique, I (1829). Trad. S. Jankélévitch, Collection Champs. Ed. Flammarion, 1979, p. 101.

مصدر الصّور :
ELMEKKI ou la Tentation du Péché. CERES Production, Tunis, (photos: A . Frikha), 1980.

لمزيد الاطلاع يمكن النظر الى بعض الأعمال الجامعيّة التي تتعلّق بفن حاتم المكي ومنها :
– الزوّالي (حسن) : **الطابع البريدي لدى حاتم المكّي**. شهادة الدراسات المعمّقة. جامعة تونس، 2001. – الذهبي (نجاة) : **مفهوم الالتزام عند حاتم المكي**. جامعة صفاقس، 2002. – معلّى (ألفة) : **مفهوم العمل التصويري في أعمال حاتم المكي**. منشورات وحدة البحث بالمعهد العالي للفنون الجميلة بتونس، 2008. – الحذيري (حَميدة) : **فن التصميم لدى حاتم المكي**. جامعة سوسة، 2008.

تمثّلات الآخر في الثّقافة السياسيّة العربيّة :
بحث في العلاقة بين الثّقافي والسّياسي

مصباح الشّيباني/باحث، تونس

المقدّمة

في إطار الحراك السياسي والمجتمعي الذي تعيشه المنطقة العربية اليوم، تتأكّد أهمية الاستنجاد بالمقاربة السّوسيولوجيّة لفهم الواقع العربي وتشخيص ظواهره المستجدة في الحقل السياسي. إذ أنّه من الصّعب "تغيير العقول" (1) وإعادة تشكيل الوعي الجمعي وتغيير التصورات النمطيّة للآخر السياسي دون إحداث تغيير في الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع.

لهذا نحتاج إلى القيام بنوع من "التّعرية الأركيولوجية" التاريخية لثقافتنا السياسية، ولفلسفة الإدارة ونظام الحكم فيها. ويجب أن تستهدف هذه التّعرية البحث في نظام القيم والتمثّلات والسّلوكيات السياسية التي أدمجها المجتمع في مختلف أبنيته النفسية والاجتماعية والسياسية وأصبحت جزءًا ومُكوّنًا أساسيًا في مخياله السياسي. ومن أبرز المسائل التي يجب النّظر فيها هي قضية العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" أو ما يطلق عليها بـ"ثقافة الاختلاف" وتمثّلاتها في المخيال السياسي العربي. ولمقاربة هذه المسألة لابدّ على الباحث أن يستند إلى مسارات التّجربة السياسية العربية ولأسسها الاجتماعية والثقافية والرّمزية حتى يتمكّن من أن يفكّك بنية "العقل السّياسي"(2) وخصائص نظام الحكم في الوطن العربي عموما.

نعتقد أنّ من أبرز التّحديات التي تواجه الثّورة العربية الرّاهنة هي إعادة تأسيس لـ "ثقافة الاختلاف" في السياسة وتحويلها إلى آليّة حقيقية في تشكيل المجتمع السياسي، أي تحويلها إلى آلية إدماجية لمختلف الأطراف السياسية في وضع برامج الدّولة وسياساتها المستقبلية. وإلى حين يتحقق ذلك يبقى الإشكال الرئيسي مطروحًا حول كيفية الانتقال من الثقافة السياسية "التّابعة" إلى الثقافة السياسية "المُشاركة"؟ أي كيف يندمج الفرد في ثقافة سياسية جديدة وغير مألوفة ويتخلّى عن المنظومة السياسية والرّمزية التي ترسّخت لديه تاريخيًا وأصبحت تمثّل أسلوبًا للتّفاعل الاجتماعي في المجتمع؟.

1ـ معنى التمثّلات Les representations

رغم صعوبة وجود تعريف جامع لمفهوم «التمثّلات» ذي المنشأ البسيكولوجي نظرا لارتباطه بمفاهيم عديدة أخرى مثل: الأيديولوجيا والمعتقدات والتصوّرات... الخ فإنّه يمكننا، من خلال بعض الدّراسات النفسية

والاجتماعية لبعض المفكرين والباحثين أن نقدم تعريفا إجرائيا من أجل مقاربة هذه المسألة في الحقل السياسي.

أصبح مفهوم «التمثّل» في العلوم الاجتماعية معتمدا كثيرا لتحليل عدة ظواهر اجتماعية في مختلف حقول المجتمع ومؤسّساته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... الخ. ويعود انتشار استعمال هذا المفهوم على المستوى النظري، حسب البعض إلى أعمال عالم الاجتماع الفرنسي«أميل دوركايم». ثم عرف هذا المفهوم انتشارا أكثر في الأبحاث الميدانية خاصة من خلال أعمال عالم النفس الاجتماعي «سارج موسكوفيتش» (Serge Moscovici) عام1961.

بالنّسبة إلى «أميل دوركايم» Emile Durkheim التمثلات الاجتماعية هي عبارة عن تصوّرات اجتماعية تتأسّس في شكل قيم ومعايير للسلوك والتذوق والقول وتتغير بتغيّر الحياة.. فهي عبارة عن صورة للبنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع. والعادات والتقاليد والنّظم والأعراف والقيم والاتجاهات كلّها عوامل تؤثّر في تشكيل مرجعيّة يوظفها العقل في خطابه للواقع والتي تحدّد الكيفية التي يفكّر بها الفرد أو الجماعة في إطار اجتماعي معين.

ويعرّفها «سارج ميسكوفيتشي» على أنها «**نظام من القيم والأفكار والممارسات التي لايتوقف دورها على ضمان استقرار عيش الأفراد والمجموعات فحسب، وإنما تشكل أيضا عاملاً أساسيا في توجيه وتحديد التصورات التي يحملها الأفراد في وضعية معينة**»(3). أي أنها تسمح لنا بالانتقال من الوصف المباشر للمواضيع المدركة، إلى مرحلة التفسير لدلالاتها الاجتماعية والثقافية والقيمية والمعرفية. فالصور والآراء المعبر عنها، مُحددّة بشكل طبيعي ومُفكّر فيها. وهذا راجع إلى كونها تترجم من جهة الوضعية التي يوجد فيها الفرد، ومن جهة أخرى تضبط سُلّم القيم الخاص بالفرد أو الجماعة(4). ويحدّدها جون ميزونوف Jean Maisonneuve **بأنها شكل من المعرفة المنجزة اجتماعيا بين أفراد المجتمع ولها رؤية عملية مسؤولة عن بناء الواقع المشترك لمجموعة اجتماعية أو ثقافية**(5).

فالتمثّلات ،إذن، هي نوع من المعرفة المشتركة بين مجموعة من الأفراد أو المجموعات والتي تحدد وتوجه علاقاتها بالواقع الاجتماعي والمادي، وتحقق الوحدة بينها وتضمن التواصل وبالتالي تعرّف الهوية الجماعية وتضمنها. كما إن للتمثلات أبعادًا رمزية باعتبارها تستحضر ما هو غائب بطريقة رمزية وتحوّل المواضيع الاجتماعية مثل القيم والمعتقدات والممارسات..الخ إلى عناصر رمزية لتضطلع بمهمة تأطير توجهاتنا من خلال ما تحمله من معنى. وهذا المعنى يقع اقتباسه أساسا من الواقع ومحددا بالأطر السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع.

والتمثلات الاجتماعية حسب باسكال مولينر(6) (Pascal Moliner) هي أشكال من المعرفة القادرة على ضبط التوجهات وتوجيه الاتصالات التي تتحدّد من خلالها خصوصية المجموعات التي أنتجتها. أي أنّ هذه التصورات هي التي تحدد وتنظم نسق التفاعلات بين هذه المجموعات. ففي حزمة (faisceau) الأحداث اليومية، الغنية بالتجارب المعاشة والمعطيات المركّبة والمنقولة عن المحيط وعلى ذاتها، يديرو الأفراد أفعالهم وارتباطاتهم في الواقع على قاعدة "المعرفة المهيّأة" التي يعتمدونها أيضا لتحويلها بعد تشكيلها.

لهذا، حسب «جون كلود أبريك» (Jean-Claude Abric) يجب تحليل شروط ووضعيات إنتاج التمثّلات، لأنّ معناها مرتبط في النهاية بالعلاقات الواقعية التي تتكوّن لحظة التفاعل(7). كما تمكّننا عملية ضبط وضعيات إنتاجها ومعرفة وظيفتها الاجتماعية والمعرفية. فالتمثلات تحفظ خصوصية كل مجموعة حسب الحقل الاجتماعي الذي تنتمي إليه ، وتجعله يتلاءم مع نظام المعايير والقيم المحدّدة اجتماعيّا وتاريخيّا(8).

2 ـ أزمة في تمثّلات الآخر السياسي

تؤكّد مختلف الدّراسات الاجتماعية والسياسية العربية أنّنا نعيش أزمة سياسية بنيوية ناتجة عن التّجربة السياسية التي تتميز بثقافة الإقصاء والتّهميش. إذلم

تتحوّل الثقافة السّياسية التّشاركية إلى آليّة حقيقية في الحكم ولا إلى طريقة حياة في مجتمعنا العربي. ولهذه الأزمة جذور تشكل بنيوي وسياق تطور وراهنيّة متعددّة الأبعاد والمدلولات والمظاهر والامتدادات تتجاوز الحقل السّياسي ذاته لتطال الحقل الثقافي والاقتصادي والاجتماعي. والمدلول السياسي المباشر لـ "حق الاختلاف" السياسي تتّخذ عدة أشكال من التوتّرات ومن النّزعات التّمييزية بين الأنا والآخر.

رغم ثراء تراثنا الثقافي والحضاري العربي والإسلامي بالقيم الإنسانية والأخلاقية التي تدعو إلى بناء مجتمع سياسي سليم يقوم على مبادئ الاحترام والتّسامح وحق المشاركة في تصريف الشّؤون العامة، فإنّ عملية التّنشئة السياسية والفكرية والأيديولوجية للإنسان العربي تمّت ضمن سياق تاريخي خاص. إنّه سياق هيمنة القوى الاستعمارية الغربية وما أفرزته هذه الحالة التّابعة من إشكاليات ومصاعب وإكراهات حضارية في مستوى الوعي الاجتماعي عامة، وفي مستوى الوعي السّياسي بشكل خاص.

فمن الخطأ أن نكتفي بالبحث في ما هو خطاب سياسي أو نشاط مؤسّساتي وفي آلياته التّعبوية دون أن نعمل أيضا على تعرية ما ترسّب من قيم ومعتقدات وتمثّلات اجتماعية لدى هؤلاء الفاعلين السياسيين. فهذه الترسّبات هي التي تشكل النّسق السياسي في المجتمع، وتضبط آليات التفاعل فيه وترسم الاختيارات والتوجهات لمختلف الفاعلين السياسيين وما يفعلون وما لا يفعلون. إنها تشكّل "رأسمالهم السياسي" الذي يعيد بناء الثقافة السياسية وخصائص نظام الحكم في الدولة. لابد من إعادة النظر في تمثّلاتنا السياسية والاجتماعية للآخر من أجل تأسيس ما يسمى بـ "مجتمع الإجماع" société de consensus ، مجتمع المواطنة الفاعلة ثقافيًا وقيميًا وسياسيًا، ومن أجل التخلّص من ثقافة الإقصاء والاحتواء التي تميزت بها الأنظمة السياسية الشمولية.

يبدو أن خطابنا السّياسي في إطار التّحولات العربية الرّاهنة مازال مقيّدا بالمنطق السّجالي ويركن إلى الطريقة الاقتتالية الداخلية، وتختلط فيه نزعات التحوّل الناهض بنزعة التحوّل التابع الناكص. مازالت تمثّلاتنا السياسية تستند إلى الرساميل العلائقية "ما قبل الحداثية" ومازالت العلاقة بين الفرد والإدارة غير مؤسّسية "والعلاقات السياسية غير تعاقدية"(9).

في ظل وجود مشهد سياسي واحدي، وانتشار ثقافة "البزنسة" وشراء الذّمم والمتاجرة بالأصوات، فإنّ الإشكال السياسي يبقى على حاله ولن تقوم التجربة السياسية الجديدة على الإشراك الفعلي للمواطنين في السلطة، كما أنّه لن تتغيّر زوايا النّظر والتّنظير ولن نتخلّص من الثقافة السياسية "الباتريمونيالية" وتجليّاتها النفسية والقيمية والاجتماعية التي شكّلت عمق الشخصية العربية.

لقد هيمنت أجهزة الدولة على جميع مفاصل المجتمع العربي ومؤسساته الثقافية والاجتماعية والسياسية، واحتوت أجهزتها الأمنية ديناميكية المشهد السياسي. أنتجت هذه الدولة ثقافة استلابية وعُنفيّة ذات أشكال مادية ومعنوية، فكثرت فيها قائمة الممنوعات السياسية وغابت فيها وسائط ثقافة الحوار وجميع فضاءات التعبير الحر. فالصّورة الماثلة لدى الجماهير العربية والتي شكلتها التجارب السياسية الماضية، كانت كلّها تستهدف تثبيت ثقافة الحكم الفردي وعدم الاعتراف بالآخر وتبني طبائع الإقصاء صراحة أو ضمنا في مستوى الخطاب السياسي وضمن مفرداته ومصطلحاته المختلفة. لذلك مثّلت ثقافة "التركيع" السياسي ثابتا من ثوابت تجاربنا السياسية، واستشرت هذه الثقافة في عقليّة الحاكم والمحكوم نتيجة غياب آليات المساءلة الدّيمقراطية.

يحدّد الكاتب "جلال عبد الله المعوّض" أبعاد أزمة المشاركة السياسية في ثلاثة رئيسيّة وهي:

1 ـ الاختلال في شرائح المجتمع السياسي: هناك تقلّص واضح في شرائح المشاركين والمهتمين بالمسألة السياسية.

2 ـ مشاركة شكلية موسمية غير فعّالة: ظاهرة المترشّح الواحد واختفاء المعارضة الحقيقية.

3ـ مشاركة إجبارية مُتحكّم فيها تأخذ شكل التّعبئة بغرض خلق المساندة الشكلية للنظم الحاكمة، دون أن تُعبّر عن مشاركة حقيقية نابعة من اهتمام المواطن بما يجري حوله في المجتمع السياسي وإرادته وقدرته على التأثير فيما يتّخذ من قرارات(10).

كل هذه الأبعاد وغيرها أدّت إلى هيمنة الحكم الأبوي ـ الرعوي والعصبوي على جميع الأنظمة السياسية في الوطن العربي. فالأشكال الديمقراطية التي حاولت بعض الدّول تطبيقها جاءت عبارة عن عطاءات سياسية بلبوس مؤسّساتي ديمقراطي شكلي (الدّساتير، المجالس النيابية والجهوية..) ومن أجل شرْعنة نظام الحكم الاستبدادي، ومن أجل التعبير عن إرادة السلطان وحماية مصالح الغرب الاستعماري، ولم تكن في جميع الأحوال طريقة حياة أو نظام حكم يعبّر عن إرادة الشعب العربي. فالإنسان العربي مازال يعيش حالات متفاوتة من الإقصاء والتهميش وعدم المشاركة في الشأن العام. وهو أيضا غير منتم سياسيّا، ومغترب عن واقعه ومُغيّب كليّا في عملية صنع القرارات السياسية في وطنه.

لذلك لاتهُمه الخطابات السياسية والفكرية العقيمة التي امتلأت بها الفضائيات العربية، بل ما يهمّه هو تغيير ظروف حياته المعيشية. لقد نشأ على ثقافة التواكل وعلى "براديغم الطّاعة" السياسية وعدم تحمّل المسؤولية، لهذا نجده غير مبال بما يدور من جدل سياسي ويعيش حالة من العزوف اللافت عن الاستحقاقات الانتخابية مادامت البرامج السياسية غير واضحة، ومادامت الساحة السياسية تفتقد إلى "المجال السياسي" الذي يعبّر من خلاله عن إرادته الحقيقية.

إنّ غياب الحداثة السياسية في الوطن العربية كان نتيجة تقييد الحقوق السياسية والمدنية، وغياب منابر الحوار التي أدّت كلها إلى تقهقر أوضاع المجتمع العربي وإلى استبداد أنظمة الحكم فيه. وهكذا لم يتمكّن بعد من بناء ثقافة سياسية تقوم على مبادئ التّمايز والاختلاف بين سلطة الحاكم وسلطة مؤسسات المجتمع المدني. فالثقافة الشمولية في الوطن العربي أنتجت بيئة سياسية جافّة ومتصحرّة ملؤها التعصّب إلى الرأي والخوف من الآخر بل وتخوينه أحيانا: فهذه البيئة تقوم على قيم التواكل والنفاق السياسي ومناهضة التغيير في أنظمة الحكم.

رغم أنّ تراثنا العربي والإسلامي غني بالمعاني الثقافية النبيلة، والقيم الإنسانية الأصيلة مثل التسامح واحترام الآخر، فإنّ المشكل ظل قائما في عدم تفعيلها نتيجة عدم توفّر مؤسّسات سياسية قادرة فعلاً على تحويل هذه القيم إلى برامج عملية، ونتيجة فشل مختلف مؤسسات المجتمع المدني في تدريب الناس على استبطانها واعتمادها في مستوى تفاعلاتهم السياسية وفي مستوى سلوكياتهم اليومية. لقد كانت الحداثة السياسية عندنا لا تتعدى حدود بناء مؤسسات سياسية شكلية (القوانين، المجالس النيابية، القضاء المستقل..) تخضع في دينامياتها الداخلية إلى المنظومة القمعيّة والأمنية، مما أخّر عملية انبثاق المواطنة العربيّة الحقيقيّة. فالمواطنة لم تتشكل بعد في مجتمعنا العربي، ولم تنل حظّها لاثبات ذاتها نتيجة القمع والاستبداد الذي أعاق هذا التشكل.

لقد هيمنت العصبية السياسية واستفحلت في المجال السياسي العربي، ولم نتمكن ـ بعد نصف قرن من الاستقلال السياسي ـ من تأسيس كيان سياسي تعاقدي وحداثي تقوم فيه العلاقات والتفاعلات بين الأنا والآخر على أساس الاحترام والتسامح. مازال نسق التعبئة السياسية في الوطن العربي يقوم على المحددات العشائرية والطائفية و«الشللية النفعويّة»(11) فتعطّلت بذلك فعالية جميع الهياكل والمؤسّسات السياسية الحديثة في بناء ثقافة سياسية جديدة، وغابت من خلالها قيم المشاركة الحقيقية في الديناميكية السياسية للدولة والمجتمع. **لقد اعتمدت الدولة المستقلة على الآليات الولائية التقليدية التي تقوم على الإقصاء ونفي الآخر دون اعتبار لأهمية القيم المشتركة، والتي كانت أولى ضحاياها انسجاميّة المجتمع(12).**

نتيجة غياب "السّلط المضادة" contres-pouvoirs تظلّ الرؤية الواحدية هي المهيمنة على المشهد السياسي،

وهي التي تقرر مصير الشعب وتحدد اختياراته السياسية والاقتصادية والثقافية و الاجتماعية. مازالت المعارضة السياسية عندنا مجرد "ديكور" سياسي تستخدمه السلطة لضمان شرعيتها، ولم تتمكن بعد من تحقيق أي تغيير سياسي ولن تكون سوى وقودا تستخدمها هذه الأنظمة لضمان ديمومة نموذجها السياسي الشمولي في إدارة الحكم.

هذه الثقافة السياسية الشمولية تمثل إحدى التحديات الداخلية التي تعترض إعادة تأسيس منظوماتها الفكرية والمؤسساتية. وهي أيضا تحد من أجل إعادة البناء والتشييد والقطع مع الماضي الاستبدادي، ومن أجل الخلاص من هيمنة ثقافة التقليد واعتماد ثقافة النقد ومن أجل تجاوز حالة التنميط(13) السياسي والأيديولوجي الذي تميزت به التجربة السياسية العربية في السابق. علينا أن نُغيّر كلّ شيء، وأن نعيد بناء تجربتنا السياسية وفق المقاربة التشاركية والحوارية الحديثة.

ومن أجل تحقيق هذا الاستحقاق الحضاري يجب أن نفكّك بنية ثقافتنا السياسية الرعوية التي مازالت ماثلة في مخيالنا السياسي ومهيمنة على نسيجنا المجتمعي. هذا هو التّحدي الحقيقي لبناء النظام الديمقراطي في المستقبل. فالاعتراف بالقيم الديمقراطية(مثل المشاركة في الانتخابات التشريعية والبلدية أو حرية الرأي والصحافة..) وتجذيرها في الممارسة السياسية لا تقتصر على الاعتراف بها في نصوصنا الدستورية والقانونية فحسب، وإنّما تحتاج كذلك إلى تنشئة الأفراد والمجموعات عليها حتى يتمّ استبطانها في عقولهم وضمائرهم. فإذا لم نحقّق هذا الاستحقاق التاريخي في تفكيك المنظومة السياسية التقليدية وآلياتها "التعبوية"(العصبوية) فإنّ أي تجربة سياسية مستقبلية سوف لن تكون في الممارسة سوى لعبة "إقصائية" للآخر ولو أخذت شكلا ديمقراطيا. فالنظام الديمقراطي ليس مجرّد قرار سياسي أو تشريعي وإنما هو أيضا ثقافة مجتمعية وقيم وأخلاق ينشا عليها الفرد، وممارسات يسلكها النّاس ويعتمدونها في نظام تفاعلاتهم داخل المؤسّسات السياسيّة وخارجها.

ضرورة تجديد الثقافة السياسية :

إنّ أي تغيير في الفضاء السياسي يؤثّر في العلاقات التفاعلية بين مختلف أعوانه، وفي ديناميكيّة التغيّر الثّقافي والاجتماعي بشكل عام. فالثقافة السياسية كمجموعة من التمثّلات والمواقف والقيم والاتجاهات والرغبات، تتّولد بشكل لاشعوري عن علاقات الأفراد بمكوّنات البيئة السياسية في المجتمع. والبيئة السياسية بكلّ مكوناتها الحزبية وعلاقاتها البشرية والسيكولوجية والاجتماعية والثقافية، ليست مجرّد متن أو شيء خارجي الذي يفرض على المجتمع السياسي فقط، بل هي أيضا مجموع النّسق الرّمزي الذي يتمثّل فيه المواطن العادي علاقاته به. لهذا يتحدّث جميع المحلّلين والمفكرين السياسيين عن أزمة في المخيال السياسي العربي الذي لايزال يتّكئ على «قدسيّة» الفكر السياسي الواحد والأيديولوجيا السياسية المهيمنة في مستوى الخطاب والممارسة معا.

لئن تمكّنت المجتمعات الأوروبية الخارجة من نظام الإقطاع إلى عصر الأنوار، من الانتظام في منظّمات وأحزاب ومجموعات للمصالح والمؤسّسات المستقلة عن كيان الدولة، فإنّ منظومة القيم والاتجاهات والعمل السائدة في الوطن العربي لم تتمكّن بعد من فكّ الارتباط مع الماضي الاستعماري. فقد استمرّت القوى الغربية الاستعمارية في بناء قواعد الحرمان (السياسية والاقتصادية والعلمية..) وآليات الهيمنة في المنطقة العربية، وممارسة جميع أشكال الضّغوط على الأنظمة الحاكمة لمنع الإنسان العربي من استرداد حقوقه، وأيضا من إمكانية تغيير قواعد "اللّعبة السياسية" القائمة. ونتيجة غياب التنظيمات السياسية والاجتماعية المستقلة، ظلّ المشهد العام يتّسم بهيمنة جهاز الدولة على الفرد والمجتمع. ونظرا لغياب مفهوم الدولة مؤسسةً وكياناً حقوقيّا مستقلاً، لا يمكن أن ينتقل الإنسان العربي من حالة "الرعية" إلى حالة "المواطنة" (citoyenneté)فهو لا يزال يعيش في وضعية هيمنة ثقافة الخضوع والامتثال المطلق لقرارات الحاكم أو الرّاعي الفرد. فالنّظام

الديمقراطي لا يمكن أن يتأسس في ظلّ بُنية مجتمعيّة تقليديّة، يعتمد فيها صاحب السّلطة على نظام سياسي بُنيته قبلية، وشرعيته القوّة والغلبة، مثلما وصفها العلاّمة ابن خلدون.

لقد فقدت جميع مؤسّسات المجتمع المدني، إن وجدت، استقلاليتها عن جهاز الدولة، بل تحوّلت شيئا فشيئا إلى إحدى آلياتها من أجل الهيمنة على المجتمع. فهي مؤسّسات مدنية لا تقوم على ركائز من حريّة التّعبير وحق المواطنين في تشكيل جمعياتهم ونقاباتهم وأحزابهم كحقوق أساسية للإنسان، ولكنّها تقوم على تسامح الدولة معها كمؤسسات اجتماعية تعمل في ظلّ هيمنتها في المجالات التي تحدّدها، وبالأسلوب الذي يقرّره القانون دون أن يكون لهذه المؤسسات حقوق وحريّات أصيلة مستمدّة من مصادر تشريعيّة أسمى من تشريع الدولة ذاتها، أي من المواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان(14). إنّ بناء أنماط جديدة للعلاقات السياسية والاجتماعية والقانونية لا يمكن أن يتحقق إلاّ من منطلق فهمها لجذور هذه العلاقات التي تعود إلى ثقافة المجتمع وتركيبته البنيويّة وظروف حياته عامة.

فإذا كانت شعوب الدول الغربيّة «الديموقراطية» حسب بعض المختصين الغربيين أنفسهم، تسعى إلى تحقيق ذاتها وتجديد المصالحة مع العقل الذي تحوّل إلى أداة، فكيف هو حالنا، العرب والمسلمين، ونحن لا نزال نبحث عن ذاتنا أصلا ونعيش في ظل واقع يتصف بالممارسات الحقوقية والسياسية المبتورة. يجب أن يتغيّر كلّ شيء من أجل إعادة تأسيس التّجربة العربية المستقلة في السياسة والاقتصاد والثقافة وفق المقاربة التّشاركية والديمقراطية الحقيقية لمختلف مكونات المجتمع. فالمعركة مازالت في أوّل مراحلها، وتحتاج إلى تقويض العلاقة التاريخية المشوّهة الهدّامة حول الذّات العربية. إنّ منظومة الثقافة التقليدية مازالت ماثلة في النسيج المجتمعي وذات صبغة مشرعنة ماديا ورمزيا. وتشكل نوعا من الإكراهات الاجتماعية المستبطنة والتي تعيق عمليّة انتقال المجتمع العربي من الثّقافة السياسية التي تقوم على الولاء إلى الأشخاص إلى ثقافة الولاء إلى الدّولة، وإلى خلق متطلّبات الحياة السياسية الديمقراطية الحديثة.

إنّ التغيّر السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمع العربي بعد قيام الثورة ، لن يتحقق على أرض الواقع إذا لم يؤدّ فعلا إلى ظهور أسس جديدة للمشاركة السياسية من قبل هؤلاء الذين كانوا يمثّلون "رعيّة" في الماضي القريب ويأملون أن يصبحوا "مواطنين" في المستقبل. فالاعتراف بقيمة الديمقراطية و تجذيرها في الممارسة ، لا يتوقف على مبدأ الاعتراف بها في النّصوص الدستورية أو القانونية فقط، بل أيضا من خلال استبطانها في عقول النّاس وضمائرهم. كما إنّ ثقافة المواطنة والديمقراطية تتطور في مناخات ثقافة سياسية منفتحة، متحررة، ثقافة العقلانيّة والمؤسساتية، ثقافة الانتخابات النّزيهة والمشاركة الشعبية الفعّالة والتمثيلية القائمة على أسس الاختيار وليس الجبريّة(15). هذه الثقافة أساسية حتى نتجاوز أزمة الضّمير والعقل السياسيين في الوطن العربي.

نعتقد أنّ من أبرز التحديّات التي تواجه قوى المجتمع المدني في بناء تجربة سياسية ديمقراطية عربية فاعلة لتغيير المجتمع العربي تتمثل في:

1 – ضرورة الانطلاق من التّراث السياسي والثقافي العربي لتجديد الرؤى والممارسات السياسية والثقافية التي يقوم عليها النّظام الديمقراطي في المستقبل. وباعتبار أنّ الإنسان كائن تاريخي وجدلي، لا يمكن أن يضبط سلوكه إلاّ في إطار فهم ظروفه التاريخية وطموحاته المستقبلية. فعدم الاهتمام بالبعد التاريخي والثقافي أو تجاهلهما في إعادة البناء المجتمعي، لن تؤدّي إلا إلى إعادة إنتاج رؤية أو وصفة علاجية شمولية وغير واقعية لمشاكله الحقيقية، فتكون بذلك عديمة الأهميّة في تغيير الواقع العربي نحو الأفضل.

2 – إرادة الشعب العربي يجب أن تكون حرّة ومستقلة في اختيار مرجعيّاتها الدينية والقيمية والأيديولوجية التي تعبّر عن هويتها الحضارية الفعلية العربية والإسلامية .

فعدم التزام مختلف الأطراف السياسية والاجتماعية بتأسيس هذه المنظومة الثقافية والقيمية العربية الجديدة، والاكتفاء باستنساخ التجارب الغربية، لن يؤدّي إلاّ إلى حالة من الفراغ في الشرعية السياسية للتجربة الديمقراطية، والى الإخفاق في تأطير الجماهير من أجل ضمان تحقيق أهداف الثورة.

3 - لا معنى لنظام ديمقراطي يتأسّس على جهل النّاس بالسياسة أو في مناخ مجتمعي يسوده التفاوت والانقسام الاجتماعي والجهوي، أو يتميز بالتخلف الثقافي والبؤس الاجتماعي. فمن شروط تأسيس التجربة الديمقراطية بعد الثورة تطهير المجتمع من الفاسدين، وتحرير الإنسان العربي من ثقافة الظّلم والولاء للأشخاص. وتحريره أيضا من الخوف ومن واقع الحرمان والجوع حتى يشعر بالحرية والعزّة والكرامة ويتخلّص من جميع القيود الذاتيّة والموضوعيّة التي تراكمت خلال القرون الماضية، وتحولت إلى نوع من البديهيات أو المسلّمات الثّقافية والرّمزية التي كبّلت حركته في تغيير واقعه. إنّ السياسي يتفاعل مع حقائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فهو يتبع حضارة المجتمع ويؤثر فيها في الوقت نفسه. أو بتعبير آخر، فالسّياسي يتكيّف مع الثقافي مع الأخذ بعين الاعتبار للتأثيرات المتبادلة بينهما هذه ولتنوع التجارب التاريخية وإفرازاتها الاجتماعية المتعدّدة.

4 ـ لابدّ من تفعيل الجدل الاجتماعي الذي يقوم على مبدأ الحوار بين الأنا والآخر ويمثّل أسّ الحراك المجتمعي. وهذا الحوار يقتضي الاعتراف بالتعدّد الأيديولوجي ومحاربة فكرة الواحديّة في الرأي والموقف السياسي. فالحوار السياسي القائم على الاعتراف بالآخر يمثّل الآلية الرئيسية للحفاظ على وحدة المجتمع لأنه قبل أن يكون أطرا ومؤسسات وهياكل سياسية، فإنّه يمثل وعاء نفسيا وثقافيا وفكريا. وهو أيضا علاج أو «جرعة» سياسية يتمّ تمريرها إلى الشّعب عبر اللغة والخطاب والتفاعل اليومي بين جميع الأطراف السياسية في الدولة. وغياب الحوار يمثّل عقبة أمام تطبيق معايير النّظام الديمقراطي الحقيقي، ويعطّل دور المؤسسات التّمثيلية (représentativité) للشعب في تغيير أسس الفعل السياسي في المجتمع. ومن هنا، فإنّ كلّ تحليل للصّيرورات أو لوضعيات التغيير أو التّجديد تعود إلى سؤال التدرّب الجماعي للفاعلين، ومدى قدرتهم على خلق قواعد اللعب الجديدة وبناء أنماط العلاقات السياسية الجديدة.

الخاتمة

باعتبار أنّ الدّيمقراطية هي ممارسة يومية ونظام قيمي وأخلاقي يُحدّد نسق اشتغال مؤسّسات الدولة ومختلف هياكلها السياسية والاجتماعية، فإنّها تتطلّب تغييرًا في الأنساق الاجتماعية الأخرى من إعلام وثقافة وتربية.. الخ حتى تشارك كل هذه الأنساق والحقول ويتحمّل جميع الفاعلين السياسيين والاجتماعيين مسؤولياتهم في تفعيل ثقافة المشاركة السياسية واحترام الآخر. فالتّحولات السّياسية التي يشهدها مجتمعنا العربي لابدّ من أن تلازمها تغيّرات في الثّقافة والاقتصاد والاجتماع وفي الذّهنيات والوعي حتّى تتشكّل مواطنة الحوار والتّواصل التي تقوم على قيم الحداثة السياسية الحقيقية في الفكر والممارسة.

فالتغيير المجتمعي الحقيقي يقتضي "إعادة تأهيل" فكري وثقافي وأخلاقي لمختلف الفاعلين السياسيين ولعموم الشعب من أجل تأسيس ثقافة الحوار والتسامح وقبول منطق التعايش مع الآخرين والاعتراف بالتنوع في إطار الوحدة في إطار النّظام السياسي للدّولة.

الهوامش والإحالات

1) ـ نقصد بهذه العبارة إحداث التغيير في مستوى المواقف والآراء والاتجاهات وكل ما ينسب إلى المدارك العقلية للإنسان. أي تغيير الطريقة التي ينظر بها الشّخص إلى الأشياء وأشكال ردود أفعاله تجاهها.

2) ـ محمد عابد الجابري، العقل السّياسي العربي: محدّداته وتجليّاته، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1990.

3) Moscovici (Serge) , La psychologie ; son image et son public, Paris, P.U.F , 2è éd, 1972 ,pp.301- 302.

4) Moscovici (S), op.cit, p.47.

5) Jean Maisonneuve , La psychologie sociale, Paris, Eds Delta ,1996 , p.108.

6) Moliner (Pascal), Images et représentations sociales : de la théorie de représentations à l'étude des images sociales, Presses universitaires de Grenobles, 1996, p.10.

7) Abric (J-C), Pratiques sociales et représentations , P. U.F,1èd,1994,p.14.

8) Abric, ibid,p.16.

9) ـ المنصف ونّاس، الشّخصية التونسية، محاولة في فهم الشخصية العربية، الدّار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى 2011، ص107.

10) ـ جلال عبدالله معوض، «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي»، من الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، (سلسلة كتب المستقبل 04) ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 1980، ص65.

11) ـ المنصف وناس، الشخصية التونسية، محاولة في فهم الشخصية العربية، مرجع سابق، ص98.

12) ـ حيدر إبراهيم علي، «صورة الآخر المختلفة فكريا: سوسيولوجية الاختلاف والتعصب»، من صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1999، ص660.

13) ـ محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2007، ص119.

14) - محمد نور فرحات، «الدولة والمجتمع المدني العربي: إشكاليات العجز والهيمنة والتوجهات الليبرالية»، مجلة شؤون عربية، عدد117، ربيع 2004، ص103.

15) - هند عروب، «ثقافة المواطنة في بلاد الرعية: المجتمع المغربي نموذجا»، من ، السيادة والسلطة. الآفاق الوطنية والحدود العالمية، (سلسلة كتب المستقبل العربي56)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى نوفمبر2006، ص ص .175-186.

استقلاليّة النّخب
أساس ثقافة الاختلاف

سامي الشايب / باحث،تونس

مقدمة :

لقد مثلت الثورة العربية المجيدة نقطة البداية لعصر عربي جديد، عصر يقطع مع هزائم الماضي ونكساته الموجعة، كما يقطع مع عهد الظلم والطغيان، غير أن هذا التحول لا يجب أن يحجب عنا المخاطر والمزالق الخطيرة التي تتربص بهذه الثورات الرائدة، فقوى الثورة المضادة وأباطرة الفساد والاستبداد مازالوا في الساحة وتحدوهم رغبة عارمة في العودة للقيادة. وهذه القوى على الرغم مما أصابها لازالت مهيمنة متنفذّة وتلقى دعما خارجيا سخيا على كافة المستويات. إنّ هذا التحدي الكبير أمام نجاح الثورات العربية يجب أن يكون الشغل الشاغل لنخبنا، فلا بد من اليقظة والحذر إذ لا صوت يعلو فوق صوت المعركة !!، معركة الكرامة والحريات والقطع التام مع عهود الظلم والطغيان، ولا يمكن التصدي لقوى الاستبداد هذه إلا بالتكامل والتعاون التام بين مثقفينا وبخاصة ببناء ثقافة تعددية جامعة، إنه الخيار الحاسم، فالتعددية الثقافية تشكل أرضية عمل واسعة تجمع تحت مظلتها قوى البناء والتحرّر وتقطع الطريق على المفسدين وحماة الطغاة المتجبرين. إنّ سلاح التعددية الثقافية والتكامل بين كافة المشارب والاختصاصات هو صمام الأمان لعزل قوى الردّة ودعاة الرجعية وأنصار النظام الدكتاتوري، فسيادة فكر التنازع والصراعات الايديولوجية العقيمة سيفتح الباب على مصراعيه لعودة الاستبداد من الباب الكبير، إذ بدأ المواطن العادي يبدي نفورا واضحا من المناكفات الايديولوجية ومن الصراعات الحزبية الضيقة مما قد يدفعه للبحث عن سلطة قوية تخلّصه من هذا الشتات وعندها يعود الطاغية المستبد في شكل البطل المخلّص والمهدي المنتظر !!.

تقول هرتا مولر (Hertha Müller) ببراعة مبرزة عوامل الفشل في رومانيا وذلك بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب سنة 2009 : «ومع الأسف قد اكتشفنا أن مثقفينا مازالوا لم يتأقلموا بعد مع الظرفية الجديدة، مازالوا في مرحلة النضال ضد الدكتاتورية، والكتابة ضد الطاغية وجهاز البوليس السياسي (Securitate)، . . ولكن ماذا عن معارك اليوم؟ ماذا عن مرحلة البناء والتحررّ؟ . .لقد تركوا الساحة خالية لليمين العنصري ولجماعات المافيا والأخطر أنهم سمحوا للمجرمين السابقين وأعوان تشاوتشيسكو(N. Ceausescu) بإعادة التموقع بحيث تقاسموا المقاعد

القيادية فيما بينهم !!، .. والنتيجة أن رومانيا لم تتحول اليوم إلى بلد ديمقراطي وهو ما حاولت أن أحذّر منه في رواياتي الأخيرة» (1).

I - المثقف العربي وكهف أفلاطون :

1 – من ظلمات الاستبداد إلى نور الحرية :

يرسم الفيلسوف الإغريقي أفلاطون صورة نضالية للمعرفة ولدور المثقف والعالم في مقالته «أمثولة الكهف» (Allégorie de la Caverne) (2)، إذ يعطينا صورة جد خطيرة، فالخروج من رحم عالم الظلمات والاستبداد ليس سهلا، إذ عانى المثقف في هذه الأمثولة من قوة أشعة الشمس ومن شعلة الأنوار، فالمعرفة تتطلب قدرا عاليا من التحرّر والمكابدة النضالية، وبعضهم في هذه القصة وكذا في الواقع العربي الراهن فضّل الاستكانة والعودة للظلمات والاستبداد فهي أكثر سهولة وتقدم معرفة مريحة لا تتسم بالمعاناة والنضال التحرري !!. إنّ هذا هو الخطر الداهم الذي يتهدد الثقافة في تونس والوطن العربي وهو العودة «للمعرفة المريحة» و«لأفيون الاستقالة الثقافية» التي ميزت المرحلة السابقة، فأغلب نخبنا مازالوا في عالم ما قبل الثورات المجيدة خارج السياق تماما، إذ تنخرهم أمراض مزمنة وتسود عالمهم مشاكل مستعصية، فأغلبهم مازال في تلك النرجسية والاستعلائية المهلكة، فهو العلاّمة المقدّس ونبي المعرفة الذي يكابد هذه الجماهير القاصرة العاجزة، في حين أثبتت وقائع الثورات العربية تفوّق الجماهير وتعلّقها أشد من غيرها بقيم الحرية والحداثة. ومنهم من بقي خلف متاريس الايديولوجيا يردد نظريات عفا عليها الزمن وتجاوزتها الأمة بمراحل، والأدهى والأمرّ أنه يصارع من أجلها اليوم ويقيم في سبيلها معارك وهمية وصراعات فكرية مع طواحين الهواء. إنّ هذه الغربة الفكرية تنذر بخطر محدق يتهدد نخبنا، فالمثقف العربي مطالب اليوم بنبذ تلك النرجسية المهلكة وذلك الغرور الفكري المزيف لينخرط في معركة التحرر الشعبي ويقود الجماهير نحو الحرية والرخاء، إنّ الحل يكمن في الالتحام مع الشعب والارتباط العضوي مع مشاغله وقضاياه المصيرية. إننا في حاجة ماسة إلى تلك الإنتلجنسيا (Intelligentsia) التي تحمل في يدها المشاعل وتقود الجماهير نحو البناء والتنمية، وإلى ذلك «المثقف العضوي» الذي يخوض معارك أمته من موقع القيادة ويمثل ضميرها ووعيها الحيّ.

لقد فهم أغلب مثقفينا واقع الثورات العربية بشكل خاطئ، فهم لم ينظروا لهذه الثورات كفرصة لإعادة المصالحة مع الجماهير وحسن ترتيب البيت الداخلي بحيث يستعيد المثقف موقعه في القيادة قصد الوصول للتحرر والتنمية، بل اندفعوا بشكل غير محسوب في أتون العمل الحزبي تاركين الساحة الفكرية خالية، فهم اليوم منشغلون بالمعارك الأيديولوجية الغابرة والحروب الحزبية الطاحنة، ودخل أغلب المثقفين في مهاترات سياسية بدل التعاون وبناء ثقافة وطنية جامعة. وهذه المعارك المهجورة فضلا عن عقمها وانسلاخها التام عن قضايا الرأي العام زادت القطيعة بين الشعب والنخب وزادت في تعزيز مناخ غياب الثقة، بل وفتحت الباب على مصراعيه لعودة العشائرية ولتنامي النزاعات الجهوية وحتى لعودة الإستبداد. يكتب الروائي والسيناريست فاكلاف هافل (Vaclav Havel) الذي عمل كرئيس لتشكوسلوفاكيا بين (1989 – 1992)، ثم كرئيس لجمهورية التشيك بين (1993 – 2003) شارحا أسباب فشل التحول الديمقراطي في أوروبا الشرقية : «لقد كنا نتوقع ربيعا ديمقراطيا سهلا بعد سقوط الاستبداد الشيوعي الجاثم على صدورنا، ولكن حالة التوتر والفراغ فتحت الباب لصعود المافيا ولهيمنة اليمين المتطرف وبرامجه العنصرية الانفصالية، ... إن استقالة مثقفينا ودخولهم في صراعات إيديولوجية عقيمة هو السبب وبخاصة بحثهم المحموم على الكراسي والمناصب، .. وهكذا تراكمت المشاكل وانهارت أحلامنا الوردية»(3).

2 – المثقف العربي والعطش السياسي :

لقد نجحت النظم العربية المستبدة في خلق مناخ من «ثقافة المناشدة والموالاة» على امتداد كامل الوطن العربي،

ومن لم ينخرط في برامج التهليل والإشادة بالزعيم الملهم ونجاحاته الرائدة فقد بقي خارج السرب منبوذا في أطر ضيقة وفي حصار خانق. بينما كان مثقفو السلطة يتلقون الهبات والعطايا مقابل تلك المقالات السمجة التي تشيد بالحاكم المقدس والملك المتألّه، وكان الكثير منهم يطمح لبناء مجد سياسي في خدمة ذلك النظام ولكن حظ المثقفين عموما كان هزيلا في دولة منحت الأولوية المطلقة لجماعات المافيا وللمليشيات الفاسدة.
ومع اندلاع الثورة المجيدة وسقوط النظام القمعي اندفع أغلبهم لخوض غمار السياسة وتركوا الساحة الثقافية شبه خالية، فأغلبهم يبحث اليوم عن المناصب والمغانم السياسية لاهثين وراء المواقع والكراسي. إنّ الثورة تمثل في نظر أغلبهم فرصة لتجاوز حالة التهميش السابقة للظفر اليوم بالمناصب الرفيعة في الدولة، فالمثقف العربي عموما كان يشكو من «عطش سياسي» ويرغب اليوم في تصدّر الواجهة بأي ثمن. إنّ هذا العطش السياسي والإندفاع غير المنضبط في أتون العمل الحزبي بنى بين المثقف والمجتمع جدرانا عالية ومتاريس شائكة، إذ انهارت تلك الثقة المتبادلة وصارت الناس تنظر لهذه النخب بعين الريبة، فهي لم تعد ضمير المجتمع وعقله النابض بل زمرة من روّاد العمل الحزبي وحفنة من اللاهثين وراء الكراسي والمناصب.

نحن لا ننكر حق المثقف في المشاركة في الحياة السياسية وحقه كذلك في تولي المناصب التنفيذية قصد تحقيق التغيير وإعادة تسيير البلاد، ولكن هذا التهافت الحزبي للمثقف لا يجب أن يكون على حساب دوره الطليعي في النهوض بهذا الشعب ودوره الريادي في تعزيز ثقافة التحرّر وبناء مناخ التعددية الفكرية. إنّ هذه المعارك الحزبية العقيمة تستهلك جهود نخبتنا، وتستنزف طاقتهم في المعركة الخطأ، إن دورهم الحقيقي يتمثل في نشر الوعي، وتحقيق شروط وآليات التحول الديمقراطي السلمي. إنّ أمامهم طريقا شاقة حيث تحول بينهم وبين الوصول للشعب عقود من الاستبداد وقرونا من التخلف. فاليوم بدأت مرحلة تحرير الذات وبناء «التونسي الجديد»، وهنا بدأت معركة مثقفينا الحقيقية، ففي أعناقهم واجب مقدس للنهوض بهذا الشعب والانتقال به إلى برّ الأمان قصد التخلص من الديكتاتورية وتحقيق التحرّر التام، والخوف كل الخوف أن يركنوا للكراسي وللمناصب الوثيرة مرتدّين على أعقابهم ومتخلّفين عن خوض هذه المعركة المقدسة !!.

يكتب سامي الشريف الشايب في كتابه «هوليوود وثورات الشعوب» مبرزا أهمية دور المثقف في خوض حروب أمته وقيادتها للنصر « لقد أنفقت وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاغون Pentagon) مليارات الدولارات قصد التصدي للخطر الشيوعي الداهم ..ولكنها لم تكن بمستوى الجهود الحاسمة للمثقفين، فأفلام الممثل جون وايـن (John Wayne) (4)، والمخرج جون فورد (J . Ford) وسلسلة جيمس بوند كانت أبعد أثرا وأكثر إثخانا في الشيوعية، ومثلت أفلام روكي ورامبو إعلان نهاية هذا المد الأحمر، .. وفي النهاية يمكننا القول إن هوليوود هزمت الشيوعية في جميع أنحاء العالم»(5).

II - بناء التعددية الثقافية :

1 – الورقة الرابحة : استقلالية المثقف :

لقد أحدثت الثورة المجيدة صدمة وذهولا لدى المثقفين العرب، وأمام هول المفاجأة وعمق التورط مع الأنظمة الدكتاتورية سعى أغلبهم لنحت صورة نضالية ناصعة تجبّ أخطاء الماضي وتبني مآثر من الصمود والتحدي. إنّ هذا التسابق في نحت ماض نضالي وفي ركوب موجة المزايدات شديد الخطورة خاصة أننا بحاجة لبناء ثقافة وطنية تتأسس على ثوابت واضحة ورؤية عقلانية متزنة تتجاوز أخطاء الماضي وتبني للأجيال القادمة مستقبلا أفضل. إن الثقافة العربية بحاجة ماسة لمثقفيها حتى يقودوا الجماهير إلى برّ الأمان، وللقيام بدورهم في تحقيق تحوّل سلس نحو البناء الديمقراطي وتكريس ثقافة تعددية جامعة دون هزات عنيفة وصراعات مهلكة، إنّ

دور مثقفينا حاسم وشديد التأثير ولكنهم مازالوا في الأعم الأغلب خارج السياق مندفعين في ركوب موجة الصياح والمطالب التعجيزية، بدل بناء ثقافة عربية أصيلة أصلها ثابت وفرعها في السماء. يكتب الصحفي البريطاني روبرت فيسك (Robert Fisk) تعليقا على الثورات العربية مناشدا إياها تحقيق حلم الاستقلالية الفكرية والسياسية : «بعد سماعي خطاب أوباما الأخير تيقنت أن الولايات المتحدة مازالت خارج السياق، فهي قد تورطت مع الأنظمة المجرمة وساندتها تقريبا حتى آخر لحظة، لقد راهنوا على الجواد الخاسر . . . من يأبه لخطاب أوباما اليوم؟ إن المنطقة إذا خرجت عن ثقافة الصياح وعقلية المراهنة على الخارج ونجحت في بناء نظام سياسي مستقل وفي نحت حركية ثقافية وفكرية منتجة فستتحرر قريبا من الهيمنة الأمريكية . . إنهم من يصنع الحدث اليوم ومن بيده القرار» (6). وقد واكب الثورة المجيدة موجة انفتاح سياسي غير منضبطة تتبدى جلية في تنامي الأحزاب السياسية بشكل خرافي !!، وقد اندفع أغلب المثقفين في الانخراط ضمن هذه الأحزاب بحثا عن الكراسي والمناصب وسعيا وراء المواقع القيادية في الدولة. ونجحت أغلب الأحزاب في ضم جيش من المثقفين ليس لهم في الأغلب رؤية حضارية وفكرية واضحة المعالم بقدر ما لهم سعي محموم للظفر بالمغانم والمناصب. ويتناسى مثقفونا أن السياسة والعمل الحزبي هي نهاية للفكر الحر واغتيال لحرية الكاتب، فالعمل السياسي يقوم على الإملاءات الحزبية والالتزام التام برؤية قيادة الحزب وخياراتها الايديولوجية، إنها نهاية استقلالية المثقف ونهاية لحرية الإبداع، وهذه المعادلة كانت واضحة المعالم بالنسبة لعديد المبدعين عبر التاريخ ولاسيما إبان الثورات الكبرى حيث دافع المثقف عن استقلاليته بكل قوة فهي ورقته الرابحة والقاعدة الصلبة لفكره الحر، ووصلت هذه الضريبة حد القتل إذ أعدمت الثورة الفرنسية المفكّر لافوازي (LaVoisier) والفيلسوف كوندورسي (Condorcet) وكذا أعدمت الثورة البولشفية كبار مفكريها مثل سيرج كيروف، زينوفيف، كامينيف، بوخارين، وليون تروتسكي. لذلك نجد عديد المبدعين ينبذون محرقة العمل الحزبي ويتجنّبون السقوط في وحل الإستقطاب السياسي، وتراهم حريصين على استقلاليتهم ولو دفعوا ثمنها حياتهم، وكان خيارهم واضحا، وهو المراهنة على الفكر والتأليف بدل التعلق بأوهام السياسة ومناورات الأحزاب، ورفضوا بشدة البقاء خلف متاريس الايديولوجيا وخلف الأوامر والتعليمات الحزبية، فقد تنحّى عبد الله بن عباس عن ولاية البصرة لعلي بن أبي طالب واعتزل السياسة في الطائف يعلّم الأمة وينشر علمه النافع في شتى الميادين حتى صار حبر الأمة وترجمان القرءان، وكذا فعل ابن شهاب الزهري الذي ترك المناصب الرفيعة في دمشق ليعود للمدينة حيث ملأ علمه الأفاق وكانت تضرب إليه أكباد الإبل. بينما ترك ابن حزم الأندلسي الظاهري(7) رئاسة الوزراء التي تقلّدها لمرات كما هو الشأن بالنسبة لوالده لّما تيقن أن السياسة كانت عائقا أمام نشر علمه، فاعتزل في قرية صغيرة وأنتج فكرا راسخا متينا مازالت أثاره تملأ الدنيا وتشغل الناس، وهو ذات الطريق التي اختارها ابن رشد الحفيد، فقد قاوم ابن رشد كافة إغراءات الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف وهرب من ضيق المناصب والتشريفات إلي رحابة العلم والتأليف. ولعل الدارس للتاريخ الأندلسي اليوم يرى أنه قد هلك الناصر والمنصور وذهبت قصور قرطبة وإشبيلية ليبقى علم ابن حزم الأندلسي الظاهري وشروحات ابن رشد الفقيه - الفيلسوف !!.

ونمتلك في تونس مثالا صارخا لرجل عايش السياسة ودروبها وانغمس فيها حد النخاع، ولكنه خرج منها خالي الوفاض ليكتسب شهرة عالمية من خلال العلم والتأليف وهو عبد الرحمان بن خلدون، فقد اكتسب ابن خلدون خلودا في التاريخ ومكانة متميزة بفضل علمه وبحوثه بينما إندرست كافة المناصب التي تقلدّها وما أغنت عنه شيئا(8).

أما في التاريخ الأوروبي الحديث فنجد عدة تجارب ملهمة نافح أصحابها طويلا عن حرية المثقف وهربوا من جحيم الحياة السياسية التي كانت محرقة لإبداعهم

وحدّا من حريتهم وتركوا لنا شهادات حية ووصايا خالدة، تقول الكاتبة الألمانية مارغريت بوبر نيومان (Margarete B. Neumann) (9)، بمرارة مبرزة تفوق الفكر والأدب على الممارسة السياسية والمناورات الحزبية المحفوفة بالمخاطر : «أعتبر نفسي إحدى ضحايا الأنظمة الشمولية، ودليلا حيا على تهاوي وعود الكومنترن (Komintern) وبطلان الأوهام الشيوعية، ...إن المناورات الحزبية الرخيصة، واستبداد الأنظمة الكليانية قد حوّلت فتاة ألمانية طموحة، وابنة لعائلة برجوازية عريقة إلى حطام مشتت بلا روح ولا أمل، لقد دمروا أجيالا عديدة في أوروبا وحول العالم !!،.. كما فعلوا مع المئات غيري مثل روزا ليكسمبورغ (Rosa Luxemburg) والعزيزة الراحلة، الكاتبة ميلينا جيسنسكا (Milena Jesenska) (10). لذلك أنقل تجربتي للأجيال الشابة للعبرة وحتى لا يغتروا بآمال السياسة الزائفة والوعود البرّاقة للأممية العالمية، ...ربما لو طرقت أبواب الأدب والكتابة منذ البداية لكان قدري أكثر حظا ولنقلت أفكاري بشكل أفضل، ..نصيحتي للشباب بالقراءة والاعتبار (11).

وفي ذات السياق تكتب جريدة الأنديندنت (The Independent) أثناء تغطيتها لوفاة المخرجة الألمانية ليني ريفنستاهل (Leni Riefenstahl) «بلا شك تمثل هذه المرأة الموهوبة أعظم مخرجة في القرن العشرين، ولكن خيارها السياسي الخاطئ في المراهنة على النازيين حرم السينما العالمية من فنانة قديرة، ومن مخرجة مولعة بالجمال الإنساني ولها بصمة فنية مرهفة... إنها ضريبة ارتباط المثقف بالسياسة وحشر نفسه في الدعاية الحزبية» (12). ورهان الاستقلالية هذا وتجنب العمل الحزبي هو جوهر رسالة السياسي الكبير جون بيار شوفانمون (Jean Pierre Chevénment)، إذ يقول بمناسبة صدور كتابه «فرنسا ...هل انتهت؟» (La France est- elle finie ?) (13) في رسالة للأجيال القادمة وخلاصة لتجربته الطويلة» : لقد عايشت عديد المهام السياسية وكنت أحد أبرز الوجوه الحزبية في فرنسا في العقود الأخيرة، ولكني أدركت في النهاية أن العمل الحزبي يحدّ بالضرورة من أفق وعمل رجل الدولة، ... ونصيحتي للأجيال الشابة هي التعلق أكثر بالفكر والطروحات الإستراتيجية المستقبلية، وهو ما حاولت فعله في السنوات الأخيرة، لذا تجدني هذه الأيام أقرب لأصدقائي الذين اختاروا هذا الطريق منذ البداية، أعني طريق الدراسات والفكر مثل ماكس قالو (Max Gallo)، جون فرنسوا كاهن (J.F.Kahn)، وعزيزنا ريجيس ديبري (Régis Debray) (14).

وهذه التجربة المميزة لجون بيار شوفانمون ليست الوحيدة في عالم السياسة، فعديد السياسيين الكبار اختاروا التفرّغ للدراسات الفكرية والإستراتيجية فهي حلقة هامة تزيدهم إشعاعا وتزيل عنهم ضيق المنصب ومناورات السياسة وتقلبات الأحزاب. إذ وفر عالم الفكر والدراسات لمحمد حسنين هيكل مثلا إشعاعا عربيا ودوليا كبيرا لم ينله أيام عمله السياسي إذ كان مطموسا مغمورا في ظل الزعيم الملهم والقائد الأوحد، وكذا حقق زبنيو برجينسكي(Zbigniew Brzezinski) شهرة واسعة وصار الخبير الأول في أمريكا ومرجعا للسياسة الخارجية الأمريكية لا يمكن لأي إدارة أو رئيس تجاوزه بينما كان أيام خدمته السياسية مجرد موظف لا يأبه له.

2 - منابر الحوار بدل العنف والتخريب :

لقد حررت الثورة المجيدة الوطن العربي من الطغاة المتسلطين ومن عصور المافيا والفساد غير أن معركة التحرر الحقيقية لا تتلخص في هدم بعض التماثيل وحرق صور الزعيم الملهم والدكتاتور الغاصب، إنما في تحرير الأذهان وتفعيل المؤسسات وبناء دولة الحرية. إننا بحاجة ماسة إلى بناء شرعية جديدة، شرعية تقوم على سيادة الشعب واحترام التنوع مع التصالح التام مع الهوية والارتباط بقضايا الأمة المصيرية . إنّ بناء الشرعية وتكريس ثقافة البناء والتشييد هي رهان المرحلة القادمة والمهمة الأوكد أمام نخبنا اليوم، غير أن الراصد للمشهد الثقافي العربي

يجده غارقا في بحر لجي من الصراعات والمعارك العبثية، ويطغى على نخبنا «ثقافة التنازع والخصام الوهمي» فتراهم شاحذين لأقلامهم في سبيل قضايا عفا عليها الزمن وفي سبيل إيديولوجيات مريضة تجاوزها العالم بمراحل، فعوض أن نرى حركية ثقافية منتجة تقود الجماهير، وتكاملا فكريا بين مختلف الإتجاهات والاختصاصات نرى هيمنة الحروب الإيديولوجية والمناكفات العبثية. غير أن التحديات في الواقع اليوم لم تعد تسمح بهذه الصراعات المجانية، فعالم ما بعد سقوط النظام القمعي الفاشي يتسم بسرعة فائقة ويتطلب وعيا مسؤولا قصد الشروع في البناء والتشييد مع اليقظة التامة حتى لا تعود قوى الاستبداد والفساد من الواجهة الخلفية، فالخطر كل الخطر أن يبقى مثقفونا ونخبتنا في نزاعاتهم العقيمة بينما يجمع الفاسدون وقوى «الثورة المضادة» صفوفهم قصد العودة للواجهة مرتدين لبوس القديسين ومتدثرين بنسك الأولياء الصالحين !!. لذلك علينا رصّ الصفوف واليقظة التامة مع التشاور والتعاون بين نخبتنا الشريفة قصد قطع الطريق أمام رموز الفساد وأساطين الاستبداد. يقول السينمائي البولوني أندري واجدا (Andrzej Wajda) « إنّ تراخي مثقفينا ونزاعاتهم.. بل قل صراعاتهم العبثية التي وصلت حد التقسيم والدعوة للحروب العرقية والدينية في كامل أوروبا الشرقية كانت بوابة لعودة قوى الاستبداد ولهيمنة جماعات المافيا... لقد انهارت أحلامنا وغاب ذلك الرخاء المنشود وتلك الجنة الطوباوية التي كنا نحلم بها إبان النضال ضد الديكتاتورية الشيوعية» (15). وهكذا يمكننا القول إن دقة المرحلة ومخاطر عودة قوى الفساد والاستبداد تحتم على النخبة العربية (أحزاب، هيئات، مجتمع مدني، مثقفين، مراكز دراسات، مؤسسات بحثية،...) التعاون التام ونبذ الخلافات الإيديولوجية العقيمة، وبناء تكامل علمي وفكري بين مختلف الباحثين والخبراء. وتمثل تجربة مراكز الدراسات الأمريكية (Think Tanks) مثالا رائدا في العالم للتكامل والتعاضد الفكري بين مختلف المشارب والتخصصات، يتوجب على مثقفي الوطن العربي النسج على منوالها قصد بناء مستقبل عربي أفضل وإرساء تعددية ثقافية منتجة تضع في أولى مهامها بناء شرعية جديدة تقوم على العدالة والحرية واحترام التنوع.

3 – التعليم وبناء التعددية الثقافية :

لقد عاشت النخب العربية في ظل أنظمة قمعية مجرمة أفسدت الحياة السياسية والفكرية بأموالها ودعايتها الكاذبة مما يجعلها تلقى صعوبة عارمة في التفاعل مع هذا الواقع الجديد، فهي مازالت تستبطن ظلمات المراحل السابقة ومازالت بعيدة عن تقبل فكرة التعدد والتنوع الثقافي، فأغلب مثقفينا يستمدون ثقافتهم السياسية من صراعاتهم الايديولوجية أيام الجامعة، بل إن بعضهم يريد أن ينقل هذه الصراعات العبثية إلي الأجيال الشابة ليغرقوا في وحل التعصب ومحرقة التنافر الحزبي. غير أن الأجيال الشابة تبدو أكثر قدرة على الممانعة، فهي تتسلح بثقافة عالية وتمتلك تقنيات العصر (الفضائيات، الإنترنيت، الفايسبوك، تويتر، يوتيوب،...). وهذا الشباب المتفاعل مع عصره والذي نجح في إسقاط أعتى النظم الدكتاتورية رغم ما بذلته من جهود ووسائل في تضليله وتخديره (القنوات الترفيهية، السينما التجارية المنحلة، الإعلام الموجه، المنظمات الوطنية المدجنّة،كرة القدم،...(16)، يستحق حياة سياسية وفكرية صحيّة تغيب فيها الصراعات الايديولوجية المهلكة والتنافرات الحزبية العقيمة، فهو يستحق مناخا من الثقة تسوده التعددية وتغلب عليه ثقافة البناء والمبادرة. ولغرس هذه القيم الايجابية تمثل «مدرسة ما بعد الثورة» أملا وضوءا في نهاية النفق، فمن أوكد الأولويات اليوم هو إصلاح المنظومة التربوية وبناء مدرسة جديدة تقطع مع تلك المدرسة التسلّطية التي أرساها النظام السابق، فقد خرّب النظام الدكتاتوري المدرسة الوطنية وجعل منها فضاء للدعاية الكاذبة ولنشر فكره التسلّطي المقيت. إن مدرسة الغد تروم غرس ثقافة جديدة في صفوف النشء قوامها التحلي بروح المسؤولية مع السعي للمشاركة الواسعة في الشأن العام (دفع التلميذ لنبذ التواكل

والسلبية وتعزيز مشاركته في المجتمع المدني، الأحزاب، الجمعيات، في النقابات، المشاركة في الانتخابات، في العمل التطوعي، ...). فالمدرسة المنشودة تغرس في التلميذ حب الوطن الإيجابي وذلك بالمشاركة في الشأن العام مع الوعي التام بالحقوق والواجبات والتشبع بعقلية الحوار وقبول مبدأ التعدد والاختلاف. فالوطنية ليست شعارات زائفة بل ممارسة يومية في ظل مواطنة إيجابية ومسؤولة تحقق التعاون بين المواطنين في سبيل بناء وطن أفضل بجهود الجميع دون مصادرة وإقصاء، فمعركة التنمية والتحرر تحتاج لجهود الجميع في ظل مناخ من التعدد وسيادة ثقافة «الرأي والرأي الأخر».

يكتب توماس فريدمان مبرزا أهمية المدرسة في غرس المواطنة الايجابية وبناء ثقافة الاختلاف، بل وحتى في التصدي لخروقات رجال السياسة : «حضرت أخيرا اجتماع الأولياء في مدرسة أسترن الإعدادية بميرلاند، التي ترتادها ابنتي ناتالي، . .وبقيت هناك يوما كاملا أتحاور مع الطلبة وهم من حوالي 40 جنسية مختلفة، إنها مثل سفينة نوح، وبقيت مشدوها لعمق الحوار وروح التعاون الموجودة بهذه المدرسة، . .إنهم خير رد على دعاة التعصب والحروب الكونية في واشنطن . .إنّ هؤلاء الطلبة هم صمام أمان ضد طروحات العسكرة والحرب . .في مثل هذه الأوقات العصيبة من حكم إدارة بوش، إن أردت أن تتأكد من تهاوي فكرة صراع الحضارات وسخافتها عليك أن تحضر أحد اجتماعات الأولياء والمدرّسين» (17).

إنّ المنظومة التربوية معنية اليوم برفع هذا التحدي وبناء مدرسة قوامها الحوار العقلاني الموضوعي وتسودها ثقافة الاستماع والحوار ويغيب فيها الاستبداد والتعصب، وبذلك تكون المدرسة فضاء لبث قيم التحرر والبناء ومهدا لغرس التعددية الفكرية والسياسية .

خاتمة :

تمثل الثورات العربية المجيدة فاتحة لعهد جديد، عهد الكرامة والحريات، ولضمان نجاح هذه المسيرة وتحقيق الربيع الديمقراطي المنشود يتوجب علينا تعزيز قيم المشاركة، وبث تعاليم المواطنة الفاعلة عند كافة شرائح المجتمع. فالمواطنة الايجابية وسيادة ثقافة التواصل والتعاون تقطع مع الماضي الأليم وتبني للأجيال القادمة مستقبلا أفضل تسوده قيم التسامح والاعتدال.

الهوامش والإحالات

1) حوار هرتا مولر مع إدارة موقع جائزة نوبل بمناسبة فوزها بالجائزة بتاريخ 8__10__2009، أجرى الحوار الصحفية ماريكا قريهسل، للمزيد انظر موقع الجائزة www. Nobel Prize. Org

2) وردت هذه الأمثولة في الكتاب السابع من الجمهورية لأفلاطون، وهي محاورة بين سقراط والسفسطائي قلوكون حول آليات انتقال المعرفة وكيفية تحصيلها(ثنائية عالم الخيال والمغالطة وبين عالم العلوم إنه عالم المثل الذي يحوي الحقائق المطلقة) ودور العالم في إيصالها للناس.

3) « After the Velvet, an Existential Revolution? » dialogue between Václav Havel and Adam Michnik, English, salon. November,2008.

4) مع تنامي الخطر الشيوعي منذ الخمسينات وبداية حملة السيناتور ماكارثي(Mc Carthyism) لصد هذا التحدي ومراقبة الشيوعيين في أمريكا، وضعت المخابرات المركزية (CIA) برنامجا للتصدي للخطر الشيوعي وهو برنامج «الحرية المقاتلة» وكان رائد هذه الحملة في السينما سيسيل دي ميل (Cecil Demille) وبخاصة الممثل الكبير جون واين. للمزيد راجع كتاب سامي الشريف الشايب «هوليوود وثورات الشعوب»، دار براءة 2011.

5) الشايب (سامي الشريف) السينما وصناعة التاريخ :هوليوود وثورات الشعوب، دار براءة للنشر، 2011، ص 138__139 .

6) Fisk (Robert) Who Cares in the Middle East What Obama Says ?, The Independent.

7) رغم مرور كل هذه القرون مازال ابن حزم الأندلسي الظاهري لم يلق حظه في إطار الفكر العربي، فباستثناء محاولات د. عابد الجابري فقد بقي مهمشا رغم قيمته العظيمة وقدراته الهائلة ولاسيما ما قدمه من حلول وإضافات للفكر الإسلامي. للمزيد انظر الجزء الثاني من كتاب «نقد العقل العربي» حيث أفرد حيزا هاما لابن حزم.

8) تقلد عبد الرحمان بن خلدون عدة مناصب عليا، فقد كان سفيرا عند الملوك المرينيين بالمغرب، وكان مقربا جدا من السلاطين ومن لسان الدين بن الخطيب صاحب الوزارتين، ثم عمل لدى بني زيان في تلمسان لفترة طويلة، ثم عمل وزيرا في تونس وبعدها ذهب للمشرق اين عمل سفيرا ثم قاضيا للمالكية بمصر، ولكن خلوده بقي بفضل الأدب والفكر وليس عبر السياسة.

9) مارغريت بوبر نيومان(1901__1989) كاتبة ألمانية من أصول برجوازية ناصرت الأممية الشيوعية وانخرطت فيها بكل قوة، حاربت في اسبانيا رفقة زوجها رافييل بوبر اليهودي الأصل، وبعد وفاته تزوجت القيادي الشيوعي الألماني هانز نيومان الذي تعرض لخيانة الشيوعيين، إذ اعدمه ستالين في موسكو بعد هروبه من النازية إثر خلافات حادة حول آليات العمل وأدوات نشر الفكر الماركسي، بينما تعرضت زوجته مارغريت للسجن في معسكرات الإعتقال الشيوعية في كازاخستان ليسلمها الشيوعيون بعدها للنازيين سنة 1940 رفقة المئات من الرفاق الألمان الذين غدرت بهم الأممية العالمية ووجدوا أنفسهم في معسكرات الإعتقال النازية، لتفر في الأخير سنة 1945، وتكتب عدة كتب وروايات تفضح وحشية الشيوعيين وبطلان دعايتهم الفارغة وتهاوي معالم الأممية العالمية، وزيف الكومنترن، وأنهت حياتها ككاتبة وناشطة في الحزب الديمقراطي المسيحي. للمزيد انظر Broussat (Alain) Margarete Buber Neumann , Universalis.

10) ميلينا جيسنسكا (1896-1944) أديبة وصحفية تشيكية اشتهرت كثيرا حول العالم بصداقتها للروائي الكبير فرانز كافكا، وبمقاومتها للفكر النازي واحتلال الألمان لبلادها، ماتت سنة 1944 في معسكر الإعتقال رافنسبروك.

11) Buber - Neumann (Margarete), Under Two Dictators :Prisoner of Stalin and Hitler, Pimlico, London, 2008, p141 - 142.

12) تغطية جريدة الأندبندنت (The Independent) البريطانية لوفاة ليني ريفنستاهل بتاريخ 10/ 9/ 2003.

13) تحصّل الكتاب على جائزة أفضل كتاب سياسي في فرنسا لسنة 2011.

14) تغطية جريدة لوموند (Le Monde) لصدور الكتاب بتاريخ 15/ 1/ 2011.

15) حوار المخرج أندري واجدا مع صحيفة « صحيفة فرانكفورت العامة» (Frankfurter Allgemeine Zeitung) بمناسبة تصوير فيلمه الجديد «ليش فاليزا» في إطار مراجعة نتائج الثورات في أوروبا الشرقية.

16) حاولت النظم الدكتاتورية العربية مغالطة هذا الشباب عبر عدة وسائل وخاصة كرة القدم، إذ روجت بها الفتنة المذهبية والجهوية داخل البلد الواحد وكانت ورقة في يد مليشيات المافيا ومراكز القوى، كما استعملها نظام الرئيس التونسي الفار بن علي في تشجيع الفتنة الجهوية وكأفيون سياسي ضمن به سيطرته على الشباب، بينما استخدمها الرئيس المصري المخلوع مبارك في تحقيق حلمه في توريث ابنه من خلال «الحرب الكروية مع الجزائر» والرغبة في عزل مصر عن القضايا العربية وصولا لهيمنة عائلته الأبدية على هذا البلد العربي الهام، ولكنه فشل وحصد الخزي والخذلان وناله من مكره هذا الذل والهوان. وهذا الخطر مازال داهما إذ من الممكن أن تستغل الأحزاب السياسية العربية حاليا ورقة الرياضة لتحقيق جماهيرية مزيفة، إذ استغلت عدة جماعات سياسية في الغرب ملاعب كرة القدم لتحقيق مكاسب حزبية وحتى للترويج للعنف ولثقافة الكراهية، ووصل الأمر في أوروبا الشرقية إلى تكريس الإنفصال والتشتت داخل الدولة الواحدة وأحيانا للترويج للحرب الأهلية. للمزيد حول الكرة والعنف، ومظاهر استخدام الكرة في السياسة. انظر كتاب « بالمكشوف الكرة والدولة والمجتمع» لسامي الشريف الشايب الذي عالج علاقة الكرة بالسياسة في تونس والعالم من خلال رؤية تحليلية نقدية جريئة.

17) Friedman (Thomas) Western High School , New York Times 02 - 10 - 2001.

الوهم البربريّ بالجنوب التّونسي

فاطمة جراد/باحثة، تونس

مقدمة :

لقد كثر الحديث بعد ثورة 14 جانفي عن موجة من «العودات» على غرار عودة العروشية والقبلية والعرقية بعد «الاستفاقة» الاجتماعية والسياسية والثقافية الذي شهدتها البلاد بعد طول «سبات». مما أعطى أبعادا جديدة للهوية التونسية لم تكن مطروحة قبل ذلك. وفي هذا السياق تعالت الأصوات داخل بعض الجمعيات الفتيّة إلى الاعتراف بالهوية الأمازيغية البربرية كمكون أساسي للهوية الوطنية(1)، اتخذت أحيانا لهجة استفزازية فيها نزعة هجومية عنصرية تغذي الفروقات بين أبناء الوطن الواحد(2) في حين أن الواقع والجدوى والمصلحة العامة لا تسمح بأي عملية بتر. وإذا ما إلتفتنا إلى الماضي القريب فإننا نجد أن لهذا التوجّه جذورًا ضاربة في الحقبة الإستعمارية من خلال سياستها البربرية بالجنوب التونسي، حيث عمد ممثلو الاستعمار الفرنسي إلى قراءة التركيبة البشرية وفق أفق عرقي ينتصر للبربر على حساب العرب بهدف خلق الانقسام ودفع استراتجيات السلطة العسكرية في الإخضاع والهيمنة وفق قاعدة « فرّق تسد». لذلك سنحاول من خلال هذه الورقة طرح منطلقات السياسة البربرية بالجنوب التونسي وإبراز نتائجها ومدى نجاح مشروعها الانقسامي في إرساء الهوية البربرية في البلاد التونسية .

1 – منطلقات السياسة الاستعمارية البربرية بالجنوب التونسي :

لا شيء يشير في كتابات الرحالة والمستكشفين الأروبيين، الذين حبّروا بعض الملاحظات حول التركيبة السكانية بشمال افريقيا خلال القرن الثامن عشر إلى ثنائية البربر والعرب. فقد كان لديهم إلى حدود 1830 تاريخ احتلال الجزائر، صعوبة في تمثّل صيغة نهائية للتركيبة العرقية والثقافية لسكان شمال افريقيا. وقد اختزلوا هذه التركيبة عموما في 3 مجموعات بشرية وهم الماوريون Les Maures في المدن والعرب والبربر في الأرياف (3)، مع تداخل وتذبذب كبيرين في تعريف كل مجموعة وتحديد مجال تواجدها (4). لكن هذا الطرح اضمحل وتغيرت معالمه مع الحضور الاستعماري بشمال افريقيا ليترك مكانه إلى أطروحة جديدة لخصت سكان شمال إفريقيا في قطبين رئيسيّين وهما «العرب» و«البربر».

هذه الثنائية ولدت مع بروز المشروع الاستعماري الفرنسي تجاه البربر في كل من الجزائر والمغرب منذ نهاية

القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لتبلغ أقصى تجلياتها بالمغرب الأقصى مع ظهور الظهير البربري الصادر في 30 ماي1930(5). وقد كان هذا المشروع يهدف أساسا إلى إقامة كيانات مستقلة تابعة لفرنسا ثقافة ولغة داخل منطقة شمال افريقيا.

هذا المشروع كان له صداه أيضا في الجنوب التونسي (التراب العسكري تحديدا)، رغم أن بعض الدراسات لا ترى في السياسة البربرية بالجنوب التونسي مشروعا سياسيا واضح المعالم بل أنه لم يتجاوز بعض الاجراءات لصالح «البربر» (6).

وعلى كل حال فإنه لا أحد ينكر بأن التركيبة البشرية بالجنوب التونسي عشية الاحتلال الفرنسي كانت قائمة على ثنائيّة البدو «العرب» سكان السهول الذين عرفوا بالتبدي والانتجاع والجبالية «البربر» المستقرّون بالجبال الذين اتخذوا من شعابها وسفوحها مجالا لأنشطتهم الفلاحية المتعددة. ولكن إذا ما اعتبرنا بأن اللغة التي كانت سائدة بالمنطقة هي اللغة العربية وأن ضرورات التعايش والتلاقح بين الثقافتين البربرية والعربية من المفترض أن يفرز بربرا «مستعربين» وعربا «متبربرين»(7)، فإن الحدود بين المجموعتين لا تبدو ثابتة ولا صارمة بل هي في الغالب متحرّكة وفضفاضة وهو ما يسوّغ وضع لفظي العرب والبربر بين ظفرين.

ومع الحضور الفرنسي بالمنطقة وخاصّة بعد إقرار الإدارة العسكرية بتلك الربوع فإن هذه الثنائية تحولت إلى علاقة تقابلية صراعية بين عرقين مختلفين عرب/بربر. مما يبرر تدخلَ الفرنسيين لحماية البربر ضدّ خصومهم العرب كما عبّر عن ذلك الضّابط لابان Lapaine الذي كلّف بإدارة مكتب الاستعلامات الذي تم تركيزه بقرية الدويرات سنة 1888 (8). ويبدو أن الخصوصية البربرية لسكان هذه القرية هي التي سوّغت هذا الاختيار.

هذا التوجه دعّمه «علميا» أحد منظري السياسة البربرية الاستعمارية الدكتور برتلون Bertholon، مؤسّس المجلّة التّونسيّة التي كان ينشرها معهد قرطاج والتي كان لها دور هام في إغراق الساحة البحثية في الفترة الاستعمارية بالدراسات البربرية(9)، فبعد أن جاب أقصى الجنوب التونسي مع الجيش الفرنسي نشر برتلون دراسة مونغرافيّة سنة 1894 بعنوان «دراسة جغرافية وإقتصادية لإقليم الأعراض» دوّن فيها خلاصة إكتشافاته في المنطقة قائلا (10) :

«يتكلم بربر الجنوب لغة شبيهة بلغة الشاوية والتوارق وبعض اللهجات البربرية الأخرى... وتشكل كل قرية مجموعة بشرية لها قانون أو قوانين، ولها أيضا مجلس شعبي وقواد معينون من قبله. أما من وجهة النظر الدينية فإن هؤلاء البربر منشقّون ... يتعين علينا المحافظة على القوانين المحلية والمجالس الشعبية، كما يجب أن يتم التقاضي حسب العرف وليس إعتمادا على الشرع الاسلامي فحسب...وأخيرا، وفيما يتعلق بهذه الجهة فإننا وقعنا في نفس الخطأ الذي اقترف سابقا في القبائل. لقد ألفينا بين قابس وبلاد طرابلس دويلة بربرية شبه مستقلة وكانت مصلحتنا تقتضي الحفاظ على أصالتها وإستقلاليتها وعوضا عن ذلك قمنا باخضاعها لنفوذ الباي، وتحت رعايتها يتم اليوم تعريبها بحيث أننا اليوم بصدد توحيد الإيالة، إن في هذا التوحيد خسارة لنا وفقا للمبدأ الموصى به «فرق تسدّ»(11).

ويبدو أن هذه الاشارة هي التي أسست لمدونة منظّمة من التقارير الأنتروبولوجية التي تم فيها التركيز على فهم حيثيات علاقة البربر بالعرب وتأويلها وفق المصالح الاستعمارية باعتبارها الضامن الوحيد لإحكام القبضة على سكان المنطقة (12). ممّا أنتج ما وسمته بعض الدراسات «بالأسطورة البربرية» (13)، التي ارتكزت على خلفية إثنية تقابلية بين العرب والبربر على أساس منظومة مفاهيمية متناقضة هدفها الرفع من مكانة العنصر البربري وإضعاف العنصر العربي نورد بعض ملامحها في الجدول التالي :

عرب	بربر
بدو	مستقرون
السهل	الجبل
رعاة	مزارعون
غزاة	السكان الأصليون
محاربون	مسالمون
يتكلمون العربية	يتكلمون البربرية
يحتكمون للشرع	يحتكمون للعرف
يتصفون بالكسل	يتصفون بالجدية وحب العمل

وعلى هذا الأساس عمد متبني هذه السياسة من أنتروبولوجيين ورحالة وضبّاط للشؤون الأهلية إلى خلق علاقة صراعية بين البدو «العرب» والجبالية «البربر» مستندين في ذلك على عدّة معطيات واقعية أحيانا ومفتعلة أحيانا أخرى. من بين هذه المعطيات الواقعية عقود الصحبة التي كانت تربط بين القبائل العربية الحامية والقبائل الجبالية المحمية التي أوّلت في المدوّنة الاستعمارية على أنها علاقات قنانة تربط الأسياد العرب بالأقنان البربر قياسا على النظام الاقطاعي الذي كان شائعا في أوروبا خلال الفترة الوسيطة (14). ودعت إلى إلغاء العمل بهذه العقود بحجّة أنها من «التقاليد البائدة» وبأن حماية كل من البربر والعرب أصبحت من مشمولات فرنسا وحدها(15).

وهو ما اعتبرته الدراسات السوسيو - تاريخية الحديثة التي قرأت هذه الظاهرة ضمن سياق تقسيم العمل بين البدو والمستقرين(16) «من الإسقاطات المغرضة المشوهة للواقع التاريخي. لأن هذه العقود هي «عقود أمنية» بالأساس لها صبغة اقتصادية تحدد شروط الحماية وتضبط واجبات المتعاقدين. فقد كان مثلا من بين واجبات الجبالي تمكين صاحبه البدوي مقابل خدمة الحماية التي يقدمها له من « . . . جميع ما يأخذ العرب من الجبالية من زيت وشعير ومخلة وعصيدة وضيافة وغير ذلك وجميع ما يأخذ العرب بعرفهم الجاري والوقوف والخروج وشرب الماء وربط الخيل»(17).

وعلاوة على هذه الخدمة الأمنية فإن البدو كانوا يؤمّنون للجبالية أيضا بعض المواد الحيوانية الخاصة بنمط الاقتصاد الرعوي مثل الصوف والوبر والألبان في إطار تبادل الموارد الاقتصادية. وبالتالي فإن علاقة الصحبة هي علاقة منفعية (18) وتبعية متبادلة بين البدو والجبالية تندرج ضمن إطار أشمل يتجاوز الصراع العرقي بين الجبالي والبدوي إلى صراع ضد طبيعة شحيحة على ساكنيها وأوضاع أمنية متدهورة بسبب الصراع بين المجموعات القبلية المتجاورة على مناطق النفوذ لضمان لقمة العيش، مما استوجب تعاونا بين الإنسان والإنسان وتفاعلا ذكيا مع المجال أنتج تنوعا على مستوى أنماط العيش والأنشطة الاقتصادية .

ومن المفيد الإشارة أيضا إلى أن عقود الصحبة ليست عقودا جماعية تجمع كل أفراد القبيلة المحمية بأفراد القبيلة الحامية بل هي عقود فردية بين طرفين يختاران إبرام هذا العقد الأمني، كما أنها لم تكن ملزمة لكل القبائل الجبالية. ولعل ما يدعم ذلك وجود مجموعات جبالية غير معنية بعقد الصحبة بل إنها كانت تمارس نظام الفروسية والغزو على غرار قبيلة غمراسن التي قال فيها التيجاني في رحلته أثناء القرن الثامن الهجري/الرابع عشر ميلادي «وأهل غمراسن قوم من البربر ورغميون. . . وهم ينتحلون مذهب النكارة من الخوارج البربر. . . وعيشهم من الغارة على العرب تخرج غازية منهم فتكمن بعض المكامن لمن يمر بها من العرب» (19) ومن رحم هذه القبيلة ولد بعض الثوار الذين قاوموا الاحتلال الفرنسي بشراسة مثل بلقاسم بن ساسي ومبروك الكمايلي(20).

كما أن بعض القبائل الجبالية كانت فضلا على دخولها في علاقات صحبة مع بعض القبائل البدوية تمارس نظام الغزو لجني الغنائم وكان رجالها فرسانا مثل قبيلة نالوت التي خرج منها القائد خليفة بن عسكر الذي شارك مع مجموعته في ثورة الودارنة ضد المستعمر الفرنسي (1914 - 1918)(21).

أما القبائل البدوية العربية فإنها لم تكن جميعها من أهل

حرابة وفروسية وبالتالي فإنها لم تكن قادرة على حماية غيرها من القبائل مثل قبيلة الجليدات وبعض المجموعات الأخرى التي لم يكن لها محميون. وهو ما نجد له تفسيرا في طبيعة البناء القبلي، الذي كان يصنّف القبائل إلى قسمين كبيرين وهما : محرم وجبّاري. فالمحرم هو الذي يستبيح أرزاق الآخرين وهو يعلم حرمتها الشّرعيّة ويتعمّد مع ذلك فعلها ومن هنا جاءت تسمية المحرم من آكل المال الحرام ،أما الجبّاري فهو الملتزم بنواهي الشّريعة الإسلاميّة المتعفّف. وكلا الصّنفين مهابان فالأول يخشى بطشه والثّاني تخشى دعوته (دعاوه بالشّرّ)، ومن هنا جاءت تسمية الجبّاري من المتجبّر الذي يهاب جانبه(22). تنتمي للّصنف الأول أغلب قبائل الجنوب الشّرقيّ الرّابضة على الحدود الشّرقيّة للبلاد أما صنف الجبّاري فتمثّله قبيلة الجليدات بكاملها وبعض الأجزاء من القبائل «المحرمة» ممّن يسمّون «بالمرابطيّه» وهم الذين ينتمون عرقيا لقبيلة محرمة ولكنّهم يختلفون عنها في إباحة أكل المال الحرام(23). وقد كان هذا التقسيم يؤخذ في الاعتبار عند تربية الطفل وتنشئته الأولى حتى ينشأ على أعراف أهل قبيلته وسلوكهم. ولنا في غناء الرّبّاج(24) الذي كانت تستشرف من خلاله الأم عادة ما سيكون عليه ابنها مستقبلا وفق القيم السائدة بالمجتمع المحلي، ما يقيم الدليل على ذلك. فهذه أمّ تنتمي لقبيلة محرمة تلاعب صغيرها قائلة :

أوّل مـخطر جاب عزيله (25)

وثـــاني مَخطر جـــاب البـلّ

ونـاضت في بيته زُغراطه(26)

ويفعــل عيـدودي الأوّل(27)

أمّا المرأة الثّانية وهي من قبيلة «جبّارية» فقد توجهت بالغناء إلى إبنها قائلة :

لا نُبْغِيكْ اتْـشَالي قُوم (28)

لا تَرْكَبْ لِي عَلْ حَمْرَاءْ(29)

كانِشْ مِدَّبْ فيدَكْ لُوحْ (30)

واللّـــي تِكْتِبْ لَـهْ يَـــقْـرَا

أما المدخل الثاني للسياسة البربرية بالجنوب التونسي وغيره من بلدان المغرب العربي فهو المدخل العقائدي الذي يعتبر أن البربر كانوا غير ملتزمين بالشرع الاسلامي ولهم قوانينهم الخاصة التي تنتظم وفقها مختلف أوجه الحياة في القبيلة. كما عبر عن ذلك برتلون في المقتطف الذي أوردناه آنفا : «. . . وتشكل كل قرية مجموعة بشرية لها قانون أو قوانين، ولها أيضا مجلس شعبي وقواد معينون من قبله. أما من وجهة النظر الدينية فإن هؤلاء البربر منشقّون . . . يتعين علينا المحافظة على القوانين المحلية والمجالس الشعبية، كما يجب أن يتم التقاضي حسب العرف وليس إعتمادا على الشرع الاسلامي». لكن هذا المعطى أيضا يبدو مبالغا فيه. فقد أثبتت الدراسات الحديثة اعتمادا على الوثائق التاريخية وجود مؤسسة خاصة تسمّى «الميعاد» تشرف على سن مجموعة من القوانين القبلية المعروفة بالقوانين العرفية أوالشرطية، تهتم بتنظيم الجانب الأمني والاقتصادي للقبيلة خصوصا فيما يتعلق بالضرائب. كما كانت تضبط مواعيد تنقلات القبيلة للرعي والحراثة وتقرر عمليات الإغارة وآدابها وتحسم الخلافات المنبثقة داخل القبيلة ومع القبائل المجاورة»(31) وفق المصالح الأمنية والاقتصادية والاجتماعية للقبيلة، لكن هذه القوانين لم تكن حكرا على البربر دون العرب. فقد كانت القوانين العرفية تصدر أيضاعن أغلب القبائل البدوية مثل قبيلة الودارنة التي كانت تشير في قوانينها إلى محمييها من الجبالية وتنبه إلى عواقب التعدي عليهم بما فيهم جبالية جبال نفوسة (32). ومن الوقائع التاريخية التي تؤيد هذا الطرح هو تأخر تركيز المحاكم الشرعية في الجنوب التونسي إلى سنة 1874 (تاريخ صعود خير الدين باشا إلى السلطة وتنظيم مهنة العدول) ليتم تعيين قضاة بكل من مدنين وجرجيس ومدنين وتطاوين بالإضافة إلى إحداث خطّة مفتي وباش مفتي سنة 1875 (33). ويبدو أن غياب وثائق الزواج بسبب شيوع ظاهرة الزواج العرفي كانت من بين الأسباب التي أدت بالسلطة الفرنسية إلى استصدار أمر وزيري في 20 سبتمبر1909 يقضي بإلزام الأهالي بتسجيل

زيجاتهم لدى عدول الإشهاد(34). لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الاطار أين تقف حدود العرف ليبدأ الاحتكام للشرع ؟

يبدو أن العرف والشرع كانا يسيران بالتوازي في المجتمع المحلّي. إذ كان العمل بالشرع يتوقف كلما كان يتعارض مع العرف. وهو ما يلاحظ خاصة عند تطبيق بعض المبادئ الشرعية وخاصّة في مسألة ميراث المرأة، التي كانت تحرم عادة من حقها في الميراث(35)، مما يجعلنا نستحضر ما قاله التيجاني في رحلته عن أهل غمراسن بأنهم « ... لا يورّثون البنت شيئا من مال أبيها...» (36). وهو ما يدلّ على أن هناك مرونة في الانتقال من الشرع إلى العرف والعكس صحيح كلما استوجب الأمر ذلك.

وبالتالي فان ما يجب التأكيد عليه بعد هذا التحليل هو أن البناء القبلي بالجنوب التونسي كان وحدة متماسكة متصارعة أحيانا ومتهادنة أحيانا أخرى لكنها متناغمة بحيث لا تلغي وحدة كل قبيلة وخصوصيتها استنادا على أصلها الواحد ولغتها الواحدة ونظمها وتقاليدها وثقافتها القبلية الخاصة بها. فإلى أي مدى نجحت السياسة الاستعمارية في فك هذه الوحدة وزعزعة أركانها استنادا على سياسة «فرّق تسد».

2 – نتائج السياسة البربرية الاستعمارية بالمنطقة :

لقد كانت كل الاجراءات التي اتّخذت لصالح الجباليّة من أجل إعدام فئة لصالح أخرى، تنحو نحو زعزعة التوازنات الاجتماعية والاقتصادية بالمنطقة لتقويض بنية النظام القبلي وضرب القبيلة العدو الأول للسلطة العسكرية بالمنطقة. وهو ما أكده إقدام ضباط الشؤون الأهلية على تجميع بربر جهة تطاوين سنة 1879 ضمن إطار إداري مستقل سمي بخلافة الجبالية وحرصهم على دعم الجبالية في عمليّات تقسيم أراضي المرعى والحراثة داخل سهل الجفارة في كلّ مطالبهم وحتى ادّعاءاتهم أحيانا، مثلما وقع أثناء اقتسام المراعي التابعة لأولاد سليم حيث تمكّن أهالي الدويرات من مشاركتهم في ملكيّة المراعي الواقعة جنوب وادي دغسن بعدما كانوا يتمتّعون فقط بحقّ الاستغلال في إطار عقود الصحبة(37). وقد كان ضبّاط الشؤون الأهليّة لا يبالون بالاحتجاجات الصّادرة عن البدو متعلّلين بحجّة التحكيم بين عدوّين عرب وبربر(38). في حين أن حمل البدو على التخلص من عاداتهم في الغزو والتهريب وذلك بعد حملات الاعتقالات التي كانت تنفذها الادارة العسكرية ضدّ منفذي الاغارات وعمليات التهريب عبر الحدود الجنوبية (39)، حتى أن بعضهم اضطرّ إلى التخلي عن خيله التي كان يعتمدها في غزواته (40). وهو ضرب لأهم دعائم الفروسيّة والرفعة الاجتماعيّة لدى فرسان البدو.

وقد عاينت جلّ الدّراسات ما أصبح يعصف بالبدو، على إثر انتصاب الإدارة العسكرية الفرنسية بالمنطقة وإحكام الضغوط المسلطة عليهم، من مظاهر الفقر والعوز و«الانسحاق الاجتماعي» نتيجة انقطاع مواردهم التقليديّة. فقد خسرت العائلات البدوية الودرنية نتيجة إبطال العمل بعقود الصحبة رأس مال بقيمة حوالي 500.000 فرنك ودخل سنوي بمعدّل 30.000 فرنك(41). ممّا مثّل منعرجا عميقا في الحياة المادية للبدو. كما أفصح عن ذلك محرّر إحدى التقارير الأنتروبولوجية الخاصة بجهة تطاوين قائلا «نحن نعترف بأن احتلالنا قد أحدث تحوّلا عميقا في نمط الحياة الاقتصاديّة للبدو الودارنة»(42).

وقد نتج عن ذلك اضطرار «أسياد الأمس» إلى التخلّي عن كبريائهم بعدما أصبح الجوع يداهمهم وقبلوا بإمتهان بعض الأعمال اليدوية التي كانت قبل ذلك باعثة للذل حسب تصوّرهم (43). وقد تحسّس بعضهم طريق الهجرة إلى المناطق المجاورة مثل جرجيس وجربة وبن قردان أو إلى الضفّة الأخرى من الحدود الليبيّة التونسيّة أي إلى جبال نفّوسة للعمل كعمال فلاحين والمشاركة في عمليات الحصاد وجني الزياتين(44)، كما أجبر بعضهم إلى الهجرة إلى مدينة تونس بحثا عن

الشغل أسوة بالجبالية(45). وقبل آخرون العمل لدى الجباليّة كرعاة لمواشيهم(46). وهو ما أدّى إلى إفراغ هذه المهنة من قيمتها الرمزيّة المرادفة للنبل والوجاهة إلى رمز للانحطاط الاجتماعي والفقر. أمّا البعض الآخر من أهالي قبيلة الجليدات بني بلال والعجاردة والحميديّة والعمارنة فقد وجدوا في ممارسة التسوّل في وسط وشمال البلاد أيسر الحلول لدفع الحاجة(47).

وموازاة مع ما عصف بأوضاع البدو نتيجة ما أحيك ضدّهم من قبل الادارة العسكرية، تمكّن الجباليّة من الاستفادة من الأدوات والحظوظ الجديدة التي أتيحت لهم بطريقة إنتقائية ذكيّة(48). فقد تمكن الجباليّة في أواسط العشرينات من امتلاك حوالي 80.000 هكتار من الأراضي داخل سهل الجفارة(49). كما عملوا على تجاوز مكانتهم الاجتماعيّة «الهامشية» كجباليّة مع كلّ ما شحنت به اللفظة من معاني سلبيّة (كالجبن)(50) للإرتقاء إلى منزلة « العرب » أو بالأحرى سعوا إلى أن يصبحوا عربا (51).

ولعل ما يفسّر ذلك هو ما بدر عن عديد التجمّعات البربريّة المبثوثة فوق مرتفعات الجبل الأبيض من رغبة في الانصهار داخل مشيخات عربيّة تضمّ غالبا جاسيهم القدامى(52) لإعادة الاندمـاج من جديد داخل الفضاء العربي في سياق جديد تكون فيه الحواجز الطبقية بين الجبالي والعربي قد ولّت(53).

ولعلّ في انحصار فضاء اللّهجة البربريّة «الشّلحة» داخل بعض المشيخات المستقلّة عن العرب والأكثر تحصينا بالجبل مثل مشيخات شنيني وقرماسة والدّويرات (الذين كانوا مزدوجي اللغة) وتمسك البربر باطلاق الأسماء العربية على أبنائهم، إشارة إلى أن هناك رغبة جامحة لدى الجبالية في التمسك بالهوية العربية (54). وهي نتيجة طبيعية لتراكمات تاريخية وتلاقح الثقافتين العربية والبربرية.

إحصاء السكـان النـاطقين باللهجـة البربريّـة سنة 1922 (55).

المشيخات	الرجال	النساء	الأطفال	المجموع
شنيني	242	231	233	706
الدّويرات	513	795	1278	2586
قرماسة	50	50	-	100

ولعل اندفاع الجبالية في الحركة الوطنية وتزعم بعض أبنائهم المقيمين بالعاصمة لا سيما أهالي الدويرات أكبر التجمعات السكانية للبربر، للدعاية الحزبية داخل التراب العسكري في ثلاثينات القرن العشرين (56) ومساهمتهم في المقاومة المسلحة في الخمسينات، لهو دليل قاطع على فشل السياسة البربرية بالمنطقة. وقد تزامنت هذه الوقائع مع تغير في الخطاب الاستعماري، الذي يبدو أنه عرف مراجعة تدريجية بحكم مراس ضباط الشؤون الأهلية بأحوال المنطقة واصطدامهم بالواقع المعيش الذي أثبت بطلان السياسة البربرية وكذب الايديولوجيا الاستعمارية. فقد أقر أحد التقارير الاستعلامية صراحة بفشل هذه السياسة قائلا : «ما معنى لفظة بربر ؟» العرق البربري الصرف لا وجود له، إن كلمة بربر ليست إلا كلمة فضفاضة علّقنا عليها جهلنا ورددنا إليها هذا التنوع الأنتروبولوجي في المنطقة. لا يجب أن نتشبث بالعرق وإنما بخاصيات نمط العيش وبالعادات السائدة وبعبقرية هذه القبائل... إنّ دراسة قصيرة لأنواع السكن وأنماط العيش وبعض التقاليد لكفيلة بتأكيد الاختلاف بينهما (57). وبالتالي يبدو أن الرياح جاءت بما لا يشتهي المستعمر وأفشل الجبالية أطروحة الصراع البربري - العربي بالجنوب التونسي.

الخاتمة

لئن تهاوت السياسة البربرية الاستعمارية القديمة بالجنوب التونسي على وقع حلم الاستقلال الذي لعب دورا مهما في إخفاء الفويرقات الثانوية والخصوصيات المحلية أمام المصلحة العامّة للوطن. فان السؤال يظل مطروحا حول مصير السياسات البربرية الجديدة ؟.

1) وهو من بين أهداف «الجمعية التونسية للثقافة الأمازيغية» التي أعلن عن تأسيسها حديثا خلال ندوة صحفية جدت يوم السبت 31 - 07 - 2011 . http://www.kalima-tunisie.info/kr/News-file-article-sid-5071.html

2) أنظر في هذا السياق : بن صالح (نجلة بن صالح) ، أنيس المكني (العضو مؤسس للجمعية التونسية للثقافة الأمازيغية) : القوميون أعداؤنا . . . العرب غزاة و ليسوا فاتحين . . . وقتل كسيلة لعقبة بن نافع مبرر »، جريدة حقائق ليوم الجمعة 12 أوت 2011، ص . 10

3) Pouillon (F.), « Simplification ethnique en Afrique du Nord : Maures, Arabes, Berbères (XVIIIe - XXe siècles) », in Cahiers d'Etudes Africaines , XXXIII(1), 129, 1993, p. 38

4) IBid , p. 40

5) لبيض (سالم)، الأقلية البربرية في تونس، المركز العربي للدراسات السياسية و الاجتماعية 2011، ص . 42

6) ليسير (فتحي)، : قبائل أقصى الجنوب التونسي تحت الإدارة العسكريّة الفرنسية: نجع ورغمّة نموذجا 1881 - 1939 ، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 1998 ،ص . 200

7) Albergoni (G.), et Pouillon (F.), « Le fait berbère et sa culture coloniale : L'extrême sud tunisien », in Cahiers Jussieu , n° 2, Université de Paris VII, 1975, p.355.

8)I.S.H.M.N., Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Nouvelles série (1882- 1917), carton 46, lettre du commandant supérieur à Gabès au commandant de la division d'occupation de Tunisie, Gabès le 19janvier 1888.

9) ضيف الله (محمد)، «الهوية البربرية من خلال المجلة الافريقية» ، أعمال الندوة الدولية (4-5-6 مارس 2004)، جامعة صفاقس 2007، ص. 174

10) Albergoni (G.), et Pouillon (F.), « Le fait berbère et sa culture coloniale : L'extrême sud tunisien », in Cahiers Jussieu , n° 2, Université de Paris VII, 1975, p.353 .

11) Bertholon (D.), « Etude géographique et économique sur la province de l'Arad », in R.T., 1894, pp.202 203-

الترجمة منقولة عن : ليسير (فتحي)، قبائل أقصى الجنوب التونسي تحت الإدارة العسكريّة الفرنسية: نجع ورغمّة نموذجا 1881 - 1939 ، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات ، 1998 ،ص. 200

12)CADN, Fonds Tunisie, Postes sud, carton 945 ; Lewden (Cpt.), Territoire de Tataouine (15 janvier 1932), p.1

« L'asservissement, puis la protection de la montagne par la plaine, assurent entre ces deux régions des intérêts et des rapports opposés ou communs dont nous nous sommes servis pour assurer notre domination et mettre sur pied l'organisation actuelle »)

13) Albergoni (G.), et Pouillon (F.), « Le fait berbère et sa culture coloniale : L'extrême sud tunisien », in Cahiers Jussieu , n° 2, Université de Paris VII, 1975, p.351

14) Goguyer (A.), « Le servage dans le Sahara tunisien », in R.T,1895, p.31

15) Forest, Tataouine et sa région: les tribus, mémoire de C.H.E.A.M, 1942, p.15.

16) لبيض (سالم)، المرجع المذكور سابقا ، ص . 42

17) خزينة المحكمة الابتدائية بتطاوين ، دفتر العدل محمد البشير الجليدي (1909 - 1914)، ص ص. 21 - 22، نسخة من عقد صحبة بتاريخ 16 جويلية 1885 .

18) مصطلح الصحبة والصاحب يعني لغة المعاشرة بما تخزنه من معاني التوافق والانسجام

19) منقول عن : لبيض (سالم)، الأقلية البربرية في تونس، المركز العربي للدراسات السياسية و الاجتماعية 2011 ، ص . 52

20) ليسير (فتحي)، من الصعلكة الشريفة إلى البطولة الوطنية : دراسة في سير بعض المستبعدين من تاريخ تونس المعاصر ،مدياكوم، قرطاج 1999، 218ص.

21) Albergoni) G.), « Mémoire gentilice et histoire nationale : figures et enjeux du récit d'une insurrection bédouine anticoloniale », in Cahiers d'études africaines. Vol. 30 N°119. Maghreb : récits, traces, oublis,1990 P.318.

أنظر حول خليفة بن عسكر النالوتي : ليسير (فتحي)، خليفة بن عسكر النالوتي بيوغرافيا قائد غامض، مركز سرسينا للبحوث حول الجزر المتوسطية تونس 2001، 382ص.

22) موسى (الضاوي)، «ورقات من أيام تطاوين من خلال شعر الملاطم»، مداخلة في الندوة الدوليّة: المشافهة و التّاريخ المحلّي تطاوين 24 و 25 أفريل 2009، غير منشورة، ص. 2

23) نفس المرجع

24) الرباج : غناء المرأة وهي تهدهد صغيرها للنوم أو وهي تلاعبه

25)العزيله قطيع صغير من الإبل

26)حين يمرّ « الزّغّاب» بغنيمته على النّساء تزغرد عليه إحداهن فيتنازل لها عن فصيل أو ناقة هديّة منه وكرما و ردّا للجميل

27)تنتمي قبيلة العواديد للقبائل المحرمة و لكنّ جزءا منها يختلف عنها وهم عائلات المرابط

28)اتشالي قوم : تخاصمهم و تقاتلهم

29)الحمراء : الفرس

30)لوح المؤدّب: الذي يكتب عليه القرآن الكريم لتحفيظه للطلبة

31) بوطالب (محمد نجيب)، «التنظيم الاجتماعي القبلي بأقصى الجنوب التونسي»، تاريخ المجتمع المحلي و ثقافته الجنوب التونسي نموذجا ، اللجنة الثقافية المحلية بجرجيس 2003، ص.105

32) نفس المرجع

33) لبيض (سالم)، المرجع المذكور سابقا، ص. 58

34) Gaudiani (D.), et Thiaucourt (P.), La Tunisie, législation, gouvernement, administration, Librairie administrative Paul Dupont, Paris 1910, p.204

35) جراد (فاطمة)، العائلة والحياة العائلية بجهة تطاوين 1881 - 1956، أطروحة لنيل شهادة الدكتورا في التاريخ المعاصر 2010-2011، ص. 317

36) التيجاني (أبو محمّد عبد الله)، رحلة التيجاني ، الدار العربية للكتاب 2005،ص. 172

37) Forest , op.cit., p.61

38) Albergoni-(G.) et Pouillon (P.) , p.386.

39) I.S.H.M.N.:Archives d'outre - mer , série 26H , carton 26H14, rapport janvier 1890.

40) و.أ.و.ت. ، السلسلة A، صندوق 196 ،ملف 1، تقريري جوان و جويلة 1910 .

41) Forest, op.cit. , p. 16.

42) Ibidem

43) Ibid , p.27.

44) Ibid, p.27.

45) Prost (G.) ,» Emigration chez les Matmata et les Ouderna (Sud Tunisien)» , in C.T , n°1955, p.321. 10, 2èm tr. ,1955, p.321.

46) Prost (G.), « Utilisation de la terre et production dans le Sud Tunisien : Matmata et Ouderna », in cahiers de Tunisie, n° 2 - 5, 1954, p.29.

47) Ibid , p.323.

48) Albergoni (G.) et Pouillon (F.) , op.cit ., p.390 .

49) و. أ. و. ت، السلسلة A ، صندوق 178، ملف1/ 14 ، وثيقة عـدد 15.

50) بوليفة (منصور)، بعض مظاهر الحياة الجماعويّة في منطقة الجبل الأبيض (تطاوين) من القرن XVI إلى 1914، أطروحة شهادة الدّراسات المعمّقة، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، تونس 1992-1993، ص. 24.

51) Albergoni (G.) et Pouillon (F.) ,op.cit., p.389.

52) Ibid , pp.390391-.

53) Ibid, p.390

54) جراد (فاطمة)، العائلة والحياة العائلية بجهة تطاوين. . . المرجع المذكور سابقا، ص. 404

55) و. أ. و. ت. ، السلسلة E، ملف 3، تقرير الضابط فورش رئيس فرع تطاوين للشؤون الأهليّة، تطاوين في 16 فيفري 1922.

56) المكني (عبد الواحد)، «أهالي الجنوب التونسي بالحاضرة خلال الفترة الاستعمارية (الخصائص والإسهامات)»، الجنوب التونسي من الاحتلال إلى الاستقلال، تونس 2005، ص ص. 21 - 41

57) CADN, Fonds Tunisie, Série Postes - Sud, carton 945, Ethnologie et démographie des territoires militaires du sud tunisien (Avril 1947), pp. 6 - 11

« Que signifie le terme de berbère, la race berbère pure n'existe pas, les types physiques ? Sont diversifiés, le mot « berbère est une simple expression commode qui masque notre ignorance et sert à designer un complexe anthropologique … ne faut il pas vouloir s'attacher tellement à la race mais bien plutôt aux caractéristiques des modes de vie, des coutumes et de génie des diverses tribus ou groupes des tribus… une brève étude de l'habitat, du genre de vie et de quelques coutumes, va préciser les différences entre les grandes groupes qui nous venons d'énumérer »

مدخل إلى ثقافة الاختلاف :
من الصّوت الواحد إلى الأصوات المتعدّدة

شكري دربالي / باحث، تونس

مقدّمة :

لا شكّ أنّ التّحوّلات التي شهدتها البلاد العربيّة، وخاصّة الأقطار التي أنجزت ثورة ضدّ الاستبداد، خلّفت جملة من الأزمات وفرضت على الجميع حزمة من التّحدّيات. وكان من الطّبيعيّ أن نجد أنفسنا بإزاء استحقاقات تتطلّب إرادة لا تني لتحويلها إلى واقع يليق بما بشّرت به الثّورة من حرّيّة وكرامة وعدالة. غير أنّ إنجاز ما ينتظرنا من استحقاقات يفترض وعيا بأنّ الإنجاز سيرورة وجهد دؤوب وليس عملا سحريّا ينقضي بين عشيّة أو ضحاها، ذلك أنّ هذه الاستحقاقات تفرض عملين مختلفين ولكنّهما متكاملان : فأمّا الأوّل فهو هدم الأنظمة القديمة بكلّ قيمها الفاسدة ومؤسّساتها المعوقة، وأمّا الثّاني فهو بناء الأنظمة البديلة المؤسّسة على منظومة قيميّة تجعل من حرّيّة الإنسان وكرامته عمودها الفقريّ. ولّما كانت التّحدّيات جمّة والاستحقاقات متنوّعة ومختلفة ومعقّدة، فإنّ سيرورة إنجازها تتطلّب تجميع طاقات المجتمع كلّها وتنظيمها ومن ثمّ توظيفها للخروج من التّيه الذي أوقعنا فيه الاستبداد منذ ما يربو عن السّتّين سنة. لكنّ طاقات المجتمع ليست كلّها متجانسة بل هي متنوّعة، والأخطر أنّها مختلفة حدّ التّصادم أحيانا، بل يتّخذ هذا الاختلاف في بعض اللّحظات شكل الاحتراب العنيف بسبب من غرور كلّ فريق وزعمه الانفراد بامتلاك الحقيقة، لذلك فإنّ الحكمة تقتضي تنظيم هذا الاختلاف وإقامة حوار تكون أدنى أهدافه تحقيق التّعايش بين مختلف الفرقاء، وتكون أقصى طموحاته تنظيم هذا الاختلاف بما يؤدّي إلى الاستفادة من أسباب قوّة كلّ رأي لتوظيفه في تحقيق التّقدّم والرّفاه اللّذين يعد بهما كلّ فريق، فالفكر المستنير هو الفكر القادر على استيعاب مضامين ما جاوره من إبداعات ومن ثمّ تطويعها لتجاوز ما يحيق بنا من تحدّيات واستحقاقات.

كارثة الصّوت الواحد :

انتهى آلن غولد شيفر في دراسته للخطاب السّلطويّ إلى نتيجة تكاد من بساطتها تكون بديهيّة وهي إلى ذلك لافتة، تتلخّص في أنّ امتلاك الخطاب هو امتلاك للسّلطة، لذلك يعمد الخطاب السّياسيّ إلى الاشتغال وفق مراسم مضبوطة يحدّدها شيفر بقوله: « وما

البلاغة إلاّ مرآة تعكس رغبة إيديولوجيّة ما في السّلطة، إيديولوجيّة تخلق خطابا أنويّا وذا مرجع ذاتيّ، ولا يُفرض هذا الخطاب عن طريق النّقاش المفتوح، وإنّما عن طريق تقنيات الخوف والتّرهيب والتّضليل». معنى ذلك أنّ الخطاب السّياسيّ خطاب إيهاميّ بالأساس يزرع الفزع والشّعور بالحاجة إلى منقذ من عتمات المجهول، وعندها يظهر السّياسيّ في صورة القائد القادر على تحقيق الطّمأنينة في نفوس الجماهير الذين يأخذهم بسحر بيانه ليسيطر عليهم ويوجّههم، فينهض بذلك بوظيفة الرّاعي الذي يهشّ بالكلام على القطيع فينقاد له مطواعا فيورده العيون العذبة أو المستنقعات الآسنة.

لقد تفوّقت الأنظمة العربيّة في امتلاك هذه التّقنيات فاستطاعت أن تمارس التّرهيب عبر آلة قمع رهيبة ممثّلة في الأجهزة الأمنية التي عهدت إليها كلّ الملفّات السّياسيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والتّعليميّة وغيرها، كما استطاعت أن تمارس التّضليل عبر آلة إعلاميّة دعائيّة لم تدّخر السّلطة حيلة في تدجينها لتمرير رؤاها ومشاريعها التي لم تكن في الغالب وطنيّة. لكنّ التّرهيب والتّضليل لم يتحقّق فقط عبر هاتين الآلتين فقط إذ الأمر يحتاج إلى «وسيط حاجز» بين السّلطة المنفردة بالخطاب والجمهور. وما «الوسيط الحاجز» هنا إلاّ الحزب الواحد بحسب رأي فرانز فانون، «وهذا الحزب سوف تنحصر مهمّته في أمرين الأوّل: الحيلولة بين الشّعب والقيادة بأن يصبح حاجزا، والثّاني: أن ينقل التّعليمات والأوامر من القيادة إلى الشّعب وليس العكس. وعبر هذا كان فانون يبشّر بتحوّل الحزب إلى هيكل عظميّ، لا يفيد إلاّ في تمجيد الشّعب، وإلى وسيلة نجاح فرديّ، وعندها يكلّف الحزب والحزبيّون بمراقبة الجماهير، ليكونوا سندا لرجال الشّرطة والمخابرات «فيراقب الجماهير لا ليتأكّد من أنّها تشارك في شؤون الأمّة حقّا، بل ليذكّرها دائما بأنّ السّلطة تنتظر منها الطّاعة والنّظام والخضوع»». وهكذا انتهى نظام الصّوت الواحد إلى جملة من الاختيارات السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة الفاشلة، لم تحقّق تنمية كما لم تحقّق استقرارا بل ورّطت الشّعوب في هزائم مذلّة وارتهان للأعداء.

أمّا في غياب السّلطة - وهو حالنا اليوم - فإنّ الفرقاء السّياسيّين سقط من بين أيديهم امتلاك إمكانات الدّولة المادّيّة، ليعاود التّنافس سيرته الأولى بمعنى الصّراع من أجل امتلاك الخطاب، لكنّ الملاحظ أنّ هذه الخطابات ذات المشارب المختلفة والتي ظلّت تشتكي استئثار الحزب الحاكم بالخطاب ومحاصرة خصومه وخنق أصواتهم، قد تخلّقت بأخلاق الاستبداد، لنجد كلّ خطاب ينصّب نفسه معيارا يحاكم الخطابات الأخرى المخالفة، بل نجده يجعل من نفسه أصلا يمارس حقّ الإقصاء والاعتراف، متناسيا أنّه قراءة لواقع ضمن جملة قراءات متباينة، وليس هو الواقع عينه. والأدهى أن نجد هذه الخطابات تتوسّل التّقنيات ذاتها التي اعتمدها خطاب السّلطة السّاقطة، والتي هي في النّهاية تقنيات عنف منظّم يتّخذ شكل العنف الرّمزيّ (الخوف ، التّضليل...) عندما يتوجّه السّياسيّ بالخطاب إلى جمهوره، أمّا حين التّوجّه إلى المنافسين ومريديهم فإنّ العنف قد يتجاوز البعد الرّمزيّ ليغدو عنفا مادّيّا مباشرا، خاصّة ساعة يكون الخطاب السّياسيّ خطابا إيديولوجيّا مع ما تحمله الإيديولوجيا من شموليّة وادّعاء بامتلاك الحقيقة.

وعليه فإنّ القمع الذي تمارسه السّلطة المستبدّة والإقصاء الذي يصبغ خطابات الفرقاء أثناء فراغ السّلطة يضع المجتمع برمّته أمام خطر حقيقيّ مطرقته الاستبداد وسندانه الاحتراب الدّاخليّ. وفي هذا الإطار يمكن أن نعتبر فوضى الكلام التي تسم واقعنا بعد سقوط الدكتاتوريّة وما رافقها أحيانا من حالات عنف، صراعا على امتلاك الخطاب من أجل امتلاك السّلطة. وعليه فمن المشروع - والحال هذه - أن نسأل عن أدوات تنظيم هذا الاختلاف والحدّ من انعكاساته السّلبيّة التي تهدّد الوحدة الوطنيّة ومكتسبات الثّورة التي روّتها دماء الشّهداء؟

الحاجة إلى الاختلاف:

يلاحظ حيدر إبراهيم علي أنّ الباحثين - في المستوى السّوسيولوجيّ - لم يهتمّوا «كثيرا بالآخر المختلف فكريّا أو عقديّا، وفي الوقت نفسه، بالذي ينتمي إلى عرق أو ثقافة أو مجتمع واحد مع الآخرين. وهنا يأتي الاختلاف من داخل ما نسمّيه تعميما: جماعة «النّحن» نفسها. وتصبح الفكرة أو العقيدة أو الايديولوجيا، وطنا جديدا أو مجتمعا يجمع المنتمين إلى الفكرة». وكثيرا ما يكون هذا الاختلاف مدعاة لتنقسم الذّات على نفسها ويحارب بعضها بعضا بمزاعم مختلفة لينهض فريق بمهمّة الدّفاع عن هويّة البلاد من مظاهر التّحلّل والاغتراب، ويقوم آخر بتوزيع صكوك الحداثة والتقدّم على النّاس. وبالرّغم من نبل هذه المزاعم إلاّ أنّ القائمين عليها لا يعترفون لبعضهم البعض بحقّ الوجود بل إنّهم يؤمنون أن لا وجود لأيّ فريق إلاّ بإقصاء الآخر بل محوه وعندها نكون بإزاء كارثة حقيقيّة تهدّد المجتمع في وجوده، ولعلّ ذلك ما حدا بأحد المفكّرين إلى الجهر بفزعه فقال: «إنّ أخطر الهويّات على الإطلاق هي تلك التي لا تتحقّق إلاّ على أنقاض هويّات الآخرين. ينبغي أن تكون هويّتي متصالحة، مثقّفة أو متوافقة مع هويّات الآخرين لا أن ترفضها وتهدّدها بالإلغاء»، وبهذا تكون حماية الآخر المختلف عنّا ضرورة وجوديّة للأنا تضمن بقاءها وتسرّع من نسق تطوّرها والأهمّ أنّ الآخر يعيننا في اكتشاف إمكاناتنا ويضعنا بإزاء حقيقتنا دون أن يعني ذلك الارتهان له والخضوع لمشيئته، وعليه فإنّ «مسلك الإلغاء المتبادل على مستوى الآراء والقناعات الفكريّة والسّياسيّة والإيديولوجيّة، يؤدّي إلى خسائر مشتركة [...]، وإنّ سعي كلّ واحد منّا حماية الرّأي الآخر، هو الذي يحفظ الجميع من الخسائر على مختلف الصّعد والمستويات»، ذلك أنّ الإصرار على التّشابه حدّ التّطابق في الرّؤى والتّصوّرات خيار عقيم يعرقل الوعي، فالآخر دائما مخبرا للأفكار وحافزا مهمّا على التّجديد والتّطوير، وفي غياب الآخر لا تسمع الذّات إلاّ صوتها تجهر به فلا يثمر إلاّ رجعا للصّدى بما هو صوت تكسّر على الصّخور الصّلدة فارتدّ مشوّها عقيما. في حين أنّ «الإنتاج المعرفيّ مرتبط سوسيولوجيّا بالاختلاف، أمّا المتجانس فإنّه لا ينتج إلاّ المكرور، ويعيد تحصيل الحاصل، مادام الشّيء المتجانس هو النّموذج مكرّرا لذاته، ولذلك فالتّطابق هو إنتاج المتكرّر في شكل متعدّد». وهذا هو الشّلل الفكريّ بعينه الذي يحرم المجتمع متعة الحركة الذّاتيّة ويجعله مستطيعا بغيره مرتهنا لهوى القويّ القادر، وعندها ينفتح الباب مشرعا أمام عودة الطّاغية وإن بشعارات نبيلة. إنّ « استبعاد حقيقة التعدّد والتّنوّع أو كبتها أو تهميشها، يسهم بشكل أو بآخر في سيطرة نزعة الاستبداد والهيمنة، كما أنّه لا يعالج حقيقة التّعدّد، بل يوفّر لها أسباب الاندفاع نحو خياراتها الخاصّة وتصوّراتها الذّاتيّة المغلقة»، وهي خيارات عنيفة موغلة في التطرّف ليس لها من نتاج غير الدّمار يصيب الذّات قبل أن يصيب الآخرين.

إنّ التّمترس خلف الفكرة الواحدة وصمّ الآذان عن أفكار الآخرين انتحار وليس فضيلة، فليس أمام المختلفين داخل الوطن الواحد إلاّ النّزول عن الصّلف والكبرياء، والإقرار للآخرين بأحقّيّة وجودهم، «فالمشكلة ليست في وجود آراء متباينة ومختلفة، بل تنشأ من عجزنا عن القبول بالرّأي الآخر. والدّيمقراطيّة تنطلق من الاعتراف العميق والجوهريّ بالآخر رأيا ووجودا كما هو شريكا مختلفا. ولكنّه الاختلاف الذي يحفّزنا إلى الفهم والتّفاهم والتّكامل». وهذا يعني أنّ الحلّ ديمقراطيّ بالأساس، والمنطلق فيه يكون بتحرير الإنسان وتفعيل ما تعطّل فيه من قدرات واستهداف مكامن الكفاءة فيه وذلك بخلق الفضاءات المدنيّة المستقلّة التي توفّر مساحات من الحرّيّة تساعد الإنسان على الفعل والمساهمة في بناء الوطن من دون وصاية أو رقابة أو انفراد بالوطنيّة والرأي الحكيم. «ولعلّ من الخطإ الجسيم النّظر إلى هذا التّنوّع وحقّ الاختلاف باعتباره عقبة تحول دون إنجاز الغايات النّبيلة، ولا ريب أنّ العمل

على ترذيل الاختلاف ونبذه المطلق، لا ينهي الأسباب الطّبيعيّة للاختلاف، وإنّما يغيّر مسارها ويجعلها سببا من أسباب النّزاع والصّراع، بدل أن يكون وسيلة من وسائل الإثراء الفكريّ والمعرفيّ».

إنّ القول بالحلّ الدّيمقراطيّ قول جامع بين مختلف الفرقاء السّياسيّين والثّقافيّين غير أنّه في مستوى الممارسة نجد تنكّرا لهذا الرّأي ونزوعا إلى التّشكيك في الآخر، فكلّ طرف يعتبر مخالفه لا يتحدّث عن الدّيمقراطيّة إلاّ باعتبارها خطوة تكتيكيّة ينقضي الإيمان بها لحظة الوصول إلى السّلطة. إنّها أزمة ثقة حادّة تجعل من الآخر عدوّا لا شريكا في الوطن. وبناء الثّقة بين مختلف الفرقاء من الاستحقاقات المهمّة التي نحن بصددها لنجعل من الدّيمقراطيّة خيارا إستراتيجيّا وعقيدة دائمة لدى الجميع. وهنا لا بدّ من الوقوف عند بعض الأدوات التي تجعل من ثقافة الاختلاف واقعا كائنا لا واقعا منشودا.

أدوات تنظيم الاختلاف :

إنّ تنظيم الاختلاف من الاستحقاقات الملحّة التي تنتظرنا، وطبيعيّ أن يكون «الحوار» أوّل الأدوات لتحقيقه. والأهمّ أن يتأسّس الحوار على بعض المشتركات، ولعلّ أسمى القيم المشتركة قيمة التّسامح التي زعم الإسلاميّون أنّها روح الدّين ويدّعي العلمانيّون أنّها جوهرة العلمانيّة، وهنا لا بدّ من الوقوف كثيرا عند الأصل اللاّتينيّ لهذه الكلمة ومقارنته بمعناها في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، للخلوص إلى قيمة مشتركة ذات جناحين متكاملين. «فكلمة (Tolération) مشتقّة في الأصل من الجذر اللاّتينيّ (Tolerare)، الذي يعني التّحمّل [...] بمعنى أنّ الفكرة الأساسيّة المتضمّنة هنا في فكرة التّحمّل، المعاناة، أو التّعايش مع شيء لا يحبّ في الحقيقة، أو ما يمكن أن يعتبر لا أخلاقيّا، بل وربّما شرّا بصورة من الصّور». والعيش مع ما لا يطاق لا يعني اللاّمبالاة بل لابدّ من بعض الشعور بالرّفض ذلك أنّ افتقاد الشّعور أمام شيء ما لا يعني أنّي أتحمّله وبالتّالي لا يظهر قدرتي على التّسامح، وبذلك يصبح الآخر والعيش معه كحال الرّجل يصيبه المرض المزمن فيتكيّف معه ويعدّل من بعض عاداته ليواصل السّير في الحياة بأقلّ ما يمكن من المعاناة، وهو معنى يكاد يتطابق مع ما ورد في القرآن الكريم عند قوله تعالى: «وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا، وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا». وهو معنى لطيف يؤسّس للتّسامح والتّعايش من داخل الأسرة الضّيّقة تختلف في العقيدة وتتصاحب في الحياة. بل إنّ القرآن يجعل من الاختلاف أصلا تأسّست عليه البشريّة ويقرّره قوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ، وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ». فكأنّ الاختلاف في عرف الإسلام سبيل لتحقيق عمارة الكون وتحقيق مقاصد الاستخلاف، لذلك حرص على الدّعوة بالتي هي أحسن وترك أمر الهداية لله، فالله «ليس في حاجة إلى من يدافع عنه، بل إلى من يضيء إليه الدّروب». وبهذا يكون التّسامح قبولا بالآخر فكرا ووجودا والتّكيّف للعيش مع معتقداته.

إنّ التّشبّع بفكرة التّسامح مدخل مهمّ لإقامة حوار بنّاء يثمر التّعايش والتّفاهم لصنع المستقبل المشترك. والحوار مصطلح سياسيّ وثقافيّ حديث ظهر في العالم مع الحرب الباردة لإدارة الصّراع بين القوى العظمى فكان تفاوضا لعقد الصّفقات وتنظيم المؤامرات، أمّا في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة فقد ارتبط بمعنى المراجعة في الكلام والتّجاوب معه، «وارتباط الحوار بمعنى الرّجوع عن الشّيء وإلى الشّيء، يثبّت في الضّمير الإنسانيّ فضيلة الاعتراف بالخطإ». وهذه الفضيلة تحدّ من غلواء الغرور والأنانيّة ومن شراسة الإقصاء والإلغاء، وتفعّل من مبدإ النّسبيّة وتجعل من الإقبال على الحوار إقبالا مثمرا ويجعل النّفس تعتقد أنّ «الحوار لا يكون إلاّ مع التّعدّد، وإلاّ يكون حوارا مع الذّات، ويكون حديثا مع النّفس، فإذا لم يكن هناك تعدّد فليس هناك حوار، ومن هنا فنحن في مجتمعاتنا، إمّا أن نؤمن بالحوار

وهذا يستبطن اعترافنا بالتّعدّد، وإمّا أن نزعم أنّنا لسنا متعدّدين، أو متنوّعين فما لنا وللحوار إذن؟» وعندها نكون بإزاء عجزنا عن إقامة الأنساق المشتركة التي تجمعنا في فعل المشترك يبدّد حالة الجمود التي تكبّلنا وتفتح آفاقا جديدة للفعل الحضاريّ وتنمية القواسم المشتركة، فليس من غاية الحوار إفحام الخصوم بل التّعايش معهم بسلام، «والحوار بين الإنسان وأخيه الإنسان، من النّوافذ الأساسيّة لصناعة المشتركات التي لا تنهض حياة اجتماعيّة سويّة بدونها. وعليه فإنّ الحوار لا يدعو المغاير أو المختلف إلى مغادرة موقعه الثّقافيّ أو السّياسيّ، وإنّما هو لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها». وعليه فإنّ إنتاج المشترك في إطار الاختلاف يصنع وحدة صلبة مخالفة لتلك الوحدة القسريّة التي فرضتها الدكتاتوريّة لتسكت بها كلّ صوت مخالف فدمّرت بها الطّاقات الخلاّقة في المجتمع وانتهت به إلى تشرذم واحتراب، ذلك أنّ الوحدة لا تعني التّطابق التّام بين مختلف الأفرقاء بل إنّ «الوحدة السّليمة هي التي تبدأ من الاعتراف بالآخر وجودا وفكرا، لا للانحباس المتبادل، وإنّما لانطلاق فعل تواصليّ - حواريّ، ينمي المشتركات، ويحدّد نقاط المغايرة، ويسعى نحو مراكمة مستوى الفهم والاعتراف»، وبذلك يقع التّعبير عن نضج فكريّ عميق يجنّب أبناء الوطن الواحد خسائر هم في غنى عنها ويجعل منهم مواطنين بمعنى قيام علاقات مشاركة بين النّاس لا علاقات مغالبة أو ما يسمّيه بيار باولو دوناتي «المواطنة التّعامليّة» التي تعيد تعريف المواطنة ضمن التّعاملات المتبادلة بين الأفراد إذ ما هو إنسانيّ ومشترك أوسع ممّا هو لا إنسانيّ وخاصّ. لتكون المواطنة مصلحة علائقيّة مشتركة «وهي مصلحة لا يمكن إنتاجها أو التّمتّع بها إلاّ لمن يشتركون فيها. وهؤلاء يمكنهم أن يكونوا «آخرين» بعضهم عند بعض في بداية تعاملهم، ولكنّهم يصبحون «نحن» بقدر ما يوجّهون أنفسهم لإنتاج مصلحة واحدة».

خاتمــة :

إنّ الاعتراف للآخر بحق الوجود والتّفاعل معه إيجابيّا حاجة ملحّة في مجتمعاتنا ومصلحة حيويّة، لذلك لا بدّ من الحرص على إقامة الحوار والبحث عن أسباب التّوافق دون الانزلاق في متاهات الحديث لعقد الصّفقات وتنظيم المساومات ولا نهوض صاحب الخطاب بدور المعلّم فيتّجه الحديث عموديّا من ذات عليا إلى ذات دنيا وهذا فعل الاستبداد. فإذا ما حقّقنا حوارا مكتمل الشّروط فإنّنا نكون قد دخلنا حرم الدّيمقراطيّة وتصالحنا معها لنخرجها من خطب المنابر والنّصوص المهجورة ونجعلها عقيدة جماعيّة بعيدا عن الفكر الأحاديّ المستغني بنفسه عن الآخرين، ولكن دون أن يكون ثمنها أن يتحوّل المجتمع إلى مسخ حضاريّ اجتثّ من جذوره، غادر تيه الاستبداد ليلج تيه الانبتات.

الاستعمار الفرنسيّ واستخدام الخلافات داخل العروش أو المؤامرة على البشير بن سديرة

الهادي غيلوفي/باحث، تونس

مقدمـة :

التاريخ يكتبه المنتصرون لا ريب أن هذه المقولة ما زالت تحتفظ بالكثير من ألقها وراهنيتها رغم قدمها النسبي، ومن ثم فإن الباحث المتقصي لا يعدم أدلة وقرائن للبرهنة على مدى صحتها ونفاذها.

إن قراءة ولو سريعة في صحائف التاريخ البشري، وفي ذكريات الأمم البعيدة منها والقريبة تجعلنا نتأكد أنه تعايش في كل الأزمنة وعند كل الشعوب تقريبا، تاريخان أما الأول فرسمي، وهو السائد والمعروف، تألف أبطالة من الساسة والقادة العسكريين والنوابغ في شتى المجالات ونحوهم، وحفلت به مختلف المصنفات التاريخية والكتب المدرسية وغيرها، وروّجت له وبسطته وسائل الإعلام بجميع أنواعها وحملت شوارع المدن وميادينها العامة أسماء رموزه.

أما التاريخ الثاني فشعبي (1) أبطال هذا التاريخ من متمردي الأرياف من الفلاحين الذين استطاعوا أن يحفروا أسماءهم في الذاكرة الشعبية، إن هؤلاء العصاة من أبناء الطبقات الشعبية والذين ظلموا أحياء وأمواتا يتقدمون الصفوف ويقدمون آيات في روح التضحية ونكران الذات والذود عن حياض الوطن.

وفي بلادنا أيضا ظهر مقاومون على عهد الحماية أهملتهم ذاكرة التاريخ ولكن ذكراهم وأسماءهم ظلت قائمة في الضمير الشعبي مستقرة في وجدانه، وقد شكلت قصص هؤلاء الرجال وأخبارهم الأسمار الوحيدة لسكان الأرياف حتى وقت قريب.

ومن المعروف أن تلك القصص وتلك الأخبار تنوقلت بشيء من المبالغة السابقة بحيث تضخم هؤلاء «الأبطال» الذين كانوا مثال إعجاب الناس حتى بدا بعضهم في بعض المرويات المرددات وكأنهم «عكاز العاجز وسيف المظلوم» (2).

هذا ما ذهب إليه فتحي ليسير في مقدمة كتابه من الصعلكة الشريفة إلى البطولة الوطنية ولا بد من الإشادة بمجهود هذا المؤرخ الذي ينتمي إلى الجيل الجديد من المؤرخين وهو أول من قام بمحاولة دراسة سيرة هؤلاء الصعاليك الشرفاء كما يحلو له أن يسميهم وذلك في محاولة منه لكتابة تاريخ غير التاريخ الذي تعودنا دراسته ويمكن أن نطلق عليه «التاريخ يجب أن

يكون» ولعلنا نقتدي بـ : ليسير في هذا التوجه إذ أن سيرة هؤلاء معرضة للتلف وعدم التدوين، باستثناء ما قام به المنغرافي محمد المرزوقي لم نلحظ أية اهتمام من طرف المؤرخين الرسميين للدولة الوطنية بهؤلاء ولا نعلم عن تاريخنا الوطني سوى تاريخ الزعيم في بورقيبة وهناك تغييب شبه كامل لتاريخ الأبطال وإن ذكر في بعض الكتابات يكون بشكل خجول. وهذه الدراسة تندرج ضمن محاولة متواضعة لتنشيط الذاكرة الوطنية لأن الحفاظ على الذاكرة الوطنية مسألة مهمة بالنسبة لكل باحث ينتسب إلى هذا الوطن، ولكن ثمة فرق بين تنشيط الذاكرة ودغدغتها وبعبارة مجملة نقول نحن مع إحياء الذاكرة وتنشيطها ولكننا ضد الدغدغة والتوظيف الفج لهذا التراث النضالي لأن في ذلك إساءة للتاريخ ولهذه الشخصيات في آن معا» (3).

سوف نحاول تناول سيرة البشير بن سديرة من خلال استخدام بعض الوثائق التاريخية التي عثرنا عليها في الأرشيف الوطني وهي مهمة إلى حد بعيد في كشف بعض الحقائق التاريخية من حيث إدانتها للمستعمر الفرنسي وبعض القياد الذين دبروا مؤامرة اغتيال بن سديرة بعد أن فشلوا في الايقاع به في ساحة المعركة لما تميّز به من إتقان لفنون القتال وسرعة الحركة، لذلك عمدوا إلى الايقاع به عن طريق الخيانة والمؤامرة مستخدمين بغض أصحاب النفوس الضعيفة طمعا في المال والجاه ولكن التاريخ لا يرحم حيث وضع البشير بن سديرة في مقام الأبطال ووضعهم في مصاف الخونة. بالإضافة إلى الوثائق سوف نعتمد على بعض الروايات الشفهية القليلة التي دونها محمد المرزوقي وذلك من أجل المقارنة بين النصين الشفوي والوثيقة التاريخية اعتقادا منا بأن الوثيقة مقدسة أما الرأي فمجاني فهي مقدسة حيث لا يمكننا أن نغير فيها شيئا لكننا يمكن أن ننقدها على اعتبار أن مصدرها غير محايد.

1. البشير بن سديرة الإنسان ؟ أو سيرته الذاتية :

ولد البشير بن سديرة سنة 1892 وتربى في مضارب قومه أولاد عبد الكريم بمعتمدية السند. . .وفي بداية الحرب العالمية الأولى 1914 استدعى للجندية، فالتحق بالجيش الفرنسي غصبا وحول إلى حامية مدينة القيروان ولم يمض عليه هناك شهران حتى استطاع الفرار بسلاحه (إلى جبال جلاص، وتنقل بين الغابات والجبال حتى وصل إلى جهته، واستقر في الجبال المجاورة لقفصه، وكان يتنقل أحيانا «إلى جهة جبال مطماطة، وذلك إثر خلاف نشب بينه وبين ضابط فرنسي (4).

هذه هي سيرة البشير بن سديرة كما أوردها محمد المرزوقي في كتاب دماء على الحدود ويقول إنه استقى قصة حياة بن سديرة من روايتين شفهيتين لكل من روادي جلول ومحمد بن نصيب دون أن نذكر مدى صلة القرابة بين أصحاب الروايتين والبشير بن سديرة. يقول إنّ الروايتين لم يتمّ نقلهما مباشرة بل عن طريق السيد أحمد عرفة سنة 1966 أي أن تدوين الروايتين يعود إلى السيد عرفة لا للمرزوقي الذي نقلها كما وردت إليه.

لم نجد رواية مخالفة لما أورده المرزوقي فالطاهر الهمامي في مقاله(5) بعنوان البشير سديرة ينتقل نفس رواية المرزوقي رغم أنه أصيل تلك المنطقة وكان بإمكانه تدوين سيرة بن سديرة مباشرة لا نتوقف كثيرا عند نقد هذه الروايات فتاريخ ولادة البشير بن سديرة إن كان 1892 أو 1895 لا يغير شيئا وكذلك تاريخ انتسابه للجندرمة وتاريخ فراره ولكننا لا بد أن نلاحظ أن البشير بن سديرة كغيرة من المئات من المجندين التونسيين قد فروا من الخدمة العسكرية لعدة أسباب لعل أبرزها عمليات التجنيد الإجبارية وسوء المعاملة وارتفاع عدد الخسائر في صفوفهم، وهذا ما يفسر عمليات التمرد الهائلة التي قام بها المجندون التونسيون في صفوف الجيش الفرنسي وتمرد البشير سديرة يندرج ضمن «إطار

تمرد عامة التونسيين ضد التجنيد الفرنسي خاصة بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى وتكثف ظاهرة التجنيد القسري وعنصرية الفرنسيين تجاه الوحدات المتكونة من عناصر تونسية إضافة، ولعل هذا هو الأهم رفض التضحية بالنفس من أجل خدمة المستعمر للمحافظة على إمبراطوريته، ولقد ارتبطت أيضا بالمقاومة العنيفة التي واجه بها الليبيون الغزو الايطالي سنة 1911 وتواصلت إلى حدود 1920 بشكل كثيف والتي كان من بين قادتها خليفة بن عسكر وفي ظل هذا المناخ الثوري العام تكاثفت حركة العصيان والتمرد داخل الجيش الفرنسي من قبل التونسيين» (6).

في هذا الجو المشحون بالإرهاب والإعدامات التي مارستها السلطات الاستعمارية الفرنسية تجاه التونسيين منذ بداية الحرب العالمية الأولى لم يكن أمام الوطنيين التونسيين سوى تفضيل الموت بشرف ورجولة من أجل الوطن لا من أجل العلم الفرنسي.

في هذا الإطار يمكننا قراءة حادثة فرار البشير بن سديرة ومحمد الدغباجي وغيرهم من أبناء هذا الوطن الذين شكلوا هاجسا للسلطات الفرنسية في فترة العشرينات مما دفع هذه السلطات إلى مطاردتهم، وفضلوا حرب العصابات بدل المواجهة المباشرة فقد جمع بن سديرة من حوله مجموعة من المطاريد أمثاله ليقوم بعمليات الإغارة في جهات متعددة من الجنوب التونسي امتدت على منطقة جغرافية متصلة وهي مناطق الهمامة والأعراض ونفزاوة والجريد والقيروان متحصنين بالجبال وكانوا في حرب وجود مما دفعهم إلى الإغارة على العديد من العروش من أجل توفير قوتهم اليومي وكانوا في بعض الأحيان يجبرون على إطلاق النار من أجل الدفاع عن أنفسهم لأنهم لم يكونوا في خصومة مع الأهالي لكنهم لم يتوانوا في قتل كل من يحاول مقاومتهم سواء كانت قوات فرنسية أو صبايحية وحتى بعض أفراد العروش التي يغيرون عليها.

حاولت السلطات الاستعمارية في البداية القضاء عليهم معتمدة على قواها الذاتية في الجيش الفرنسي والصبايحية غير أنها بعد أن فشلت في تحقيق هدفها عن طريق هذه القوات مما اضطرها إلى تجنيد الأهالي والتزمت المشايخ بجمع المتطوعين لمواجهة هؤلاء العصاة في نظرها وإن اختلفت آراء سكان المنطقة من حركة البشير بن سديرة بين مؤيد ورافض وتختلف المواقف أما نتيجة تضرر البعض من أعمال البشير وجماعته التي طالت كما ذكرنا العديد من العروش التي أغار عليها ووقعت إصابات بين الطرفين أدت إلى مقتل أفراد من هذه العروش فيما جعلها تساند السلطة إما بمدها بالرجال أو بالأخبار عن تحركات البشير بن سديرة وعمّن يسانده من المشايخ والأعيان من أجل عقابهم، ففي رسالة موجهة إلى الوزير الأكبر محمد الطيب الجلولي من طرف عدلين من الدوالي مؤرخة بتاريخ 31 أكتوبر 1919 يطالبون فيها الوزير باتخاذ الإجراءات الحازمة من أجل القبض على البشير المذكور وأربع رفاق له لأن عرشهم تعرض للإغارة من قبلهم يوم 28 أكتوبر جرح في الحادث أقاربهم ومحمد الصغير بن محمد بن علي والمدعو بلقاسم بن محمد بن صميدة وقد تمكنوا من سرقة الثياب ونهبوا سبعة جمال لم يتمكنوا من إرجاعها رغم الفزع الذي وقع ومرد ذلك حسب الرسالة إلى استخدام المجموعة لأسلحة متطورة تدعى الموزر يحصل عليها من قبل أشخاص يساندونه. وتقول الرسالة «حيث أن لهم بنادق بعيدة المرمى التي تعرف بالموزر يأتون بها من عمل الأعراض وغيرهم الشيخ كان الخودي من أحد مشيخة نفات عمل الصخيرة والمهاذبة حيث هذا له معرفة بنفر حارس بجهة مدنين وتم بطريقة ومنها سيثريها الجناة من عرش أولاد عزيز من خلافة المكناسي عمل الهمامة عن طريق الشيخ أحمد السفلي شيخ أولاد مبارك والشيخ عثمان بن محمد بن علي الأسود وشيخ البدور من العمل والخلافة أن هذا الناهب ورفاقه كان وقع منحهم النهب بجهة أولاد رضوان بقمودة بنواحي سيدي بوزيد المرار العديدة ثم اغتصاب النساء والعرض لا تزال عنده إلى الآن وكان

في المدة الفارطة أوائل الجاري أمر جناب السيد عامل الهمامة بإحضار جميع أهالي العمل مع الفرسان الذي عينهم جناب المراقبة بقفصة للقبض على الجاني المذكور وغيره ونفس عدد500 ونزلت بمركز خلافة المكناسي النازلة بقربة الجاني المذكور بجبلي هداج وبوهدمة مع المشيخات الضالين له من أولاد عزيز وطلب العامل أن تأتوا له بالجاني أو يتحملون بنزول جملة الخيل من علفة وطعام حتى يأتوا به إذ هم الضالين له فأتوا الشيخ أحمد السقي المذكور مع غيره من أولاد عزيز»(7).

هذه الشكوى تعبّر عن وجهة نظر خصوم البشير بن سديرة ولابد أنها تبالغ في إدانة أولاد عزيز التي يمكن أن يكون لهم عداوة لسبب أو لآخر مع أصحاب الرسالة، فهي محاولة لإدانتهم ولتحريض السلطة على هؤلاء ولعل هذا الاختلاف بين العروش تم توظيفه من قبل السلطة من أجل شق صفوف الهمامة بتحريض فريق ضد الآخر والهدف دائما «الظفر برأس بن سديرة ورفاقه بأقل ما يمكن من الخسائر ولكننا رغم تشكيكنا في المعلومات الواردة في هذه الوثيقة لكننا نلاحظ مدى شهرة هذا الثائر المتمرد وما شكلته حركته من اهتمام لدى السلطة الاستعمارية وما ناله الهمامة من ظلم السلطة فهي مارست سياسة عقابية على الهمامة من خلال التخلي عن مهمتها في القبض على بن سديرة وأجبرت الأهالي على القيام بهذه المهمة الشاقة ومن ناحية أخرى توضح مدى تعاطف فريق من الهمامة مع ابنهم ومد يد العون له ورفضهم تسليمه للسلطة وذلك بدافع الحمية القبلية التي حاولت السلطة الاستعمارية اغترافها عن طريق إيغار قلوب البعض من الهمامة ضد أحد أبنائهم.

لا شك أن هذا الخلاف بين البشير بن سديرة وبعض عروش الهمامة يعود إلى فترة سابقة وهو ما جعله يغير عليهم دون غيرهم، ولكن هذه الخلافات وهذا التجييش من قبل العامل ضد البشير بن سديرة لم يمكنه من القبض عليه نظرًا لاحتراس البشير المذكور وتحصنه بالجبال فأية محاولة للقضاء عليه عن طريق المواجهة المباشرة كان نتيجتها الفشل مما جعل العامل يعمل على اختراق عرش البشير بن سديرة مباشرة من خلال إغراء البعض من عرشه للإيقاع به عن طريق الخيانة والمكيدة.

2. نهاية البشير بن سديرة أم مكيدة العامل نصر بن سعيد :

عرف العامل نصر بن سعيد بأنه من أخلص العمال لسلطة الحماية وهو ينتسب إلى نفزاوة وهو سليل عائلة توارثت المناصب نتيجة الأعمال التي قدمتها لسلطة الحماية وأن هذا العامل يتميز بالغدر والتآمر فما عجز عنه سابقوه من عمال الهمامة وقفصه استطاع هو تنفيذه من خلال تجاوزه لكل الأعراف والقوانين وذلك من أجل إثبات جدارته وتفانيه في خدمة المستعمر ولذلك لم يتوان في فعل أي شيء من أجل الحفاظ على منصبه، وتعد عملية اغتيال البشير بن سديرة من أبرز ما قام به العامل المذكور كما يدعي هو في رسالته الموجهة إلى الوزارة الأولى بتاريخ 5 جويلية 1920 والتي يروي فيها مكيدة وهذه الرسالة الوثيقة هي إدانة لهذا العامل ولسلطة الحماية التي كانت تدعي النزاهة واحترام القوانين واختيار موظفيها ولا سيما المشايخ الذين كانوا يعتبرون أعيانا لعرشهم لا كموظفين وكانت الشروط المعتمدة تبدو صارمة ولكنها لا تتوان في تجاوز القانون والأعراف إذا كان الهدف من ذلك الوصول إلى تحقيق غاية لم تتمكن من تحقيقها عن طريق استخدام إمكانياتها الضخمة والتي عجزت في القبض على البشير بن سديرة الذي أتعبها فلم توفر وسيلة للظفر به وبذلك حبك العامل نصر بن سعيد مؤامرته وشكلت شخصية المدعو بلقاسم بن محمد بن عبد الله التليجاني محور حكايات الناس وكما اعتبر البشير بطل الروايات الشعبية بصفته (بطلا) شعبيا شكلت شخصية بلقاسم المذكور والمعروف (الأقرع) صورة للخائن الجبان الذي يشكل عبءًا على الهمامة لما عرف عنهم من شيم الشجاعة والإخلاص والمروءة فالتاريخ لا يرحم لأن

من اختار طريق البطولة غير الذي أغراه حب المال ولو نطلب منه الغدر بصديق وإذا كانت قصة الأقرع وما لفها من غموض في الروايات الشعبية غير واضحة وأن الأسباب الحقيقية التي دفعته للقيام بهذا العمل والرواية الشفهية التي أوردها محمد المرزوقي فيها الكثير من الحقيقة غير أنّها لا تبيّن ماهي الوعود التي وعد بها بلقاسم لتدفعه لخيانة صديقه، وتقول رواية المرزوقي ما يلي . . . .ليلة مظلمة حوالي الساعة العاشرة من مساء أحد أيام شهر ماي 1919 كان البشير نائما في مكان خال، مطمئنا من العيون، وبجانبه كان الخائن بلقاسم الأقرع وكان محمد شقيق البشير بعيدا عن مكانهما بمسافة قليلة، فاغتنم الأقرع الفرصة وصوب بندقيته إلى صدر البشير النائم، وأطلق الرصاصة فكانت القاضية، وفرّ تحت ستر الظلام.

وسمع محمد بن سديرة الطلقة فخف مسرعا إلى أخيه فوجده جثة هامدة، وجرى خلف الفار وأطلق الرصاص تباعا، ولكن هيهات لقد فاته المجرم بمسافة، وحالت دون رؤيته لستائر الليل.

أما الأقرع فقد أسرع تحت الظلام إلى محطة الارتال بالسند القريبة منه، ودخل مكتب رئيس المحطة، وقدم له نفسه، وطلب منه الاتصال بالمراقبة المدنية بقفصة وإعلامها بموت ابن سديرة، وبوجود قاتله محتميا بالمحطة، وهتف رئيس المحطة للمراقبة بالواقع فأمرته بحماية القاتل حتى تأتيه السلطة، وأتته السلطة فعلا بما فيها الجيش والأعوان والمراقب والعامل الخليفة. وأخذت القاتل تحت حمايتها إلى قفصة ووفت له بوعودها»

هذه الرواية التي أوردها المرزوقي هي لردادي الذي يذكر إن حادثة الوفاة هي في ماي 1919 أما محمود بن نصيب فيجعلها في صائفة 1920 والمسألة أي عدم تحديد التاريخ دائما ما نجدها في الروايات الشفهية لأنه يتم تداولها من شخص لآخر وتفتقر في أغلب الأحيان للدقة لأنها لم تدون من أشخاص عايشوا الحدث مباشرة ولكن بلغت مسامعهم ممن سبقوهم أما فيما يخص وعود السلطة الأقرع، فالمرزوقي لا يذكرها لأن لا أحد يعلمها لأن حبك المؤامرة حتى للوثيقة التاريخية كانت سرية وهي بين العامل نصر بن سعيد وبلقاسم المذكور وعملية بهذا الحجم كان لا بد أن تكون سرية للغاية لأن أي تسرب لها سوف يكون عاملا لإفسادها فالعامل ذكرها مفصلة في رسالته الوثيقة وكان ذلك بعد انتهائها ولا يمكن أن يذكرها قبل ذلك من أجل تحقيقها.

أما رواية العامل فهي أقرب للصحة من حيث أنها كانت عبارة عن تقرير مفصل حول الحادثة وهو موجه إلى رؤسائه وجاءت بعد وفاة بلقاسم الذي كان وعده العامل بتمكينه بمبلغ من المال وقد أمده بجزء منه وبمكافأته بمنصب شيخ إذا ما تمكن من تحقيق المطلوب منه وتقول رسالة العامل ما يلي «حيث أن البشير الذي هو منشأ الارتباكات التي حدثت بالعمل وغيره وهو صاحب السيادة لدى جميع الفلاقة ولم يقع القبض عليه آنذاك رغما عن طول مدة فراره وتعبت القوة العامة وراءه وبما أن القوة العامة التي استعملت لإلقاء القبض عليه من عساكر وصبايحية وقومية لم تفد فيه ورأيت أن لا سبيل لإلقاء القبض عليه بالقوة العامة فقد استعملت كل الوسائل لرجوعه بطريقة سلمية وكان طلب مقابلتي في منتصف شهر مارس الفارط وفعلا قابلته خارج بلد قفصة ووعدته بتخفيف العقاب عليه كما هو وعدني بإلقاء القبض على فلاقة بني زيد حيث أن ذلك لا يصعب عليه وذهب في حاله وبعدما وعدني بعدم ارتكاب أدنى جريمة وبمناسبة حدوث واقعة ماجل بالعباس واتهامه بارتكابها لنزوله بتلك الجهة فقد توجهت إليه مصحوبا بالعساكر والقومية والفزع وحيث لم تحصل بنتيجة ونكث الاتفاق وتمادى على أفعاله من نهب وقتل وشن الغارات التي دوخ بها أهالي العمل وأهالي اللماشة وغيرهم ورأيت من أهالي فريقه التهاون على إلقاء القبض عليه» (8).

لا شك أن العامل نصر بن سعيد حاول في لقائه بالبشير بن سديرة الإيقاع به من خلال إيهامه بأنه قادر

على تخفيف الحكم عليه وهذه السياسة لجأت لها السلطة في مناسبات عديدة ومنها محاولة الايقاع بالثائر مصباح ابريبش في منطقة بني زيد حيث تم إرسال ابن عمه لمحاولة إقناعه بتسليم نفسه مقابل العفو عنه ولكنه طلب صدور عفو عن المقيم العام قبل التسليم عندما لم يحصل على العفو المكتوب استمر في ثورته فأغلب الثوار لا يثقون بالعمال والقياد لأنهم يدركون جيدا أنه لا أمان لهم لأن من اختار خدمة الاستعمار والسير في ركابه لا أمان ولا عهد له.

لعل ما أروده العامل عن اللقاء الذي جمعه بالبشير بن سديرة مبالغ فيه في محاولة من العامل لتضخيم دوره، وما يمكن ملاحظته في هذا الشأن هو أن البشير بن سديرة قد وعده بتسليم ثوار بني زيد والمقصود خيانة رفاقه مقابل تمتعه بتخفيف العقاب ولكنني أشك في هذه المعلومة حيث إن ثوار بني زيد والهمامة كانت تجمعهم قضية واحدة ووحدة مصير ولعل العامل هو من كان طلب من البشير بن سديرة هذا الطلب ولا نعلم ماهو رد البشير ومن المؤكد أن التعاون بين ثوار بني زيد وثوار الهمامة كان أحد أسباب استمرارهم نظرا لتجاور المجالين الجغرافي فكلما شنت السلطات الاستعمارية حملة على أحد الفريقين يجد الملجأ لدى الفريق الآخر.

فالعامل نصر بن سعيد يحاول إبراز دوره في هذه الواقعة ولذلك يؤكد أنه استطاع بحنكته إغراء بلقاسم بن محمد والاتفاق معه على خيوط المؤامرة ويضيف قائلا «لذا استدعيت بلقاسم ابن الشيخ المذكور لما توسمت فيه من الثقة والإقدام. وتفاهمت معه في شأن المكيدة وهي مصاحبة البشير المذكور وتعاطي الفلاقة معه والتحيل على قتله وسلمت له مقرونا وجانب من الخرطوش وما لزمه من المال وغيره وأشعت لدى كبراء فريق البشير المذكور وعندهم بأن بلقاسم المذكور مطلوب في عدة نوازل وحكم عليه بالسجن ووجهت له شاوشا وصبايحية وقبضوا عليه بسوق قفصة وجلبوه لإدارة العمل وأوعزت له بالفرار أثناء كتب مكتوب إيقافه وجنح بلقاسم المذكور للفرار وشاع لدى العموم بأن بلقاسم المذكور صار فردا من أفراد الفلاقة وركن إليه البشير المذكور وفعلا انقطع بلقاسم المذكور عن أهله وبقي يتردد على البشير ويحمل له المؤونة وغير ذلك في نحو شهرين ومن جهة أخرى شددت الأمر على أهالي فريق الوذانية الذين منهم البشير ويتردد عليهم وسلمت لهم السلاح الدولي وفي 17 من الجاري عثروا على البشير المذكور مصحوبا بأخيه الثاني يمناه (عمار) رفيقه الأخير يمناه (عمار بن التليلي المذكور مصحوبا الرضواني) ووقع تبادل طلق البنادق بين الفريقين ومات الثاني يمناه (أخوه عمار) وجرح الأخير يمناه (عمار بن التليلي) ومات الأولان يسراه (علي التليل بن محمد الأسود الوذين) و(العربي بن بلقاسم) وجرح الأخير يسراه (صالح بن حميدة بن محمد) حسب ما عرفنا جنابكم بمكتوبنا المشار إليه بطالعة هذا التقرير وفي عشية اليوم 17 المذكور كان بلقاسم المذكور مع أخ البشير الثالث يمناه (محمد) بجهة لالة ولما سمعا بالواقعة توجه الثالث يمناه (محمد) لجهة أخيه وأمر بلقاسم المذكور باللحاق عليهما بعد حمل المؤونة وعين له المكان وهو جبل ماجورة وتوجه بلقاسم لبيت والد البشير ورفع منها الزاد وأدرك البشير المذكور وأخوه الثالث يمناه (محمد) وبعد مناولتهم طعام العشاء ليلة 22 الجاري رأى بلقاسم المذكور أن الفرصة سنحت له بمناسبة موت عضد البشير وهو أخوه الثاني يمناه(عمار) وفقد رفيقه الأخير يمناه (عمار بن التليلي) وكان بالثالث يمناه (محمد) سقوط بيده ولا يخشى منه إن قتل أخاه البشير فقد تحيل على البشير المذكور وصرخ عليه وجهين نارين في آن واحد فمات لحينه فعمد الثالث يمناه (محمد) وصرخ على بالقاسم المذكور غيَر أن الصرخ لم يصبه ثم وقع بينهم تضارب ثم جنح الثالث يمناه (محمد) للفرار وقد أوتي بالقتيل البشير المذكور لأفار السند وتوجهت إليه ثم أوتي به بقفصة حيث دفن عشية 23 من الجاري وحيث إن بلقاسم بن الشيخ كان محمد بن عبد الله المذكور قام بما أنيط بعهدته خير قيام بقتله البشير المذكور الذي

عاث في الأرض فسادا وشوش الراحة العامة وبقتله انقطعت جرثومة الفساد وعاد الأمن لربوعه حيث كنت وعدت بلقاسم المذكور بتسميته شيخا على فريقه إن قتل البشير المذكور زيادة على الفرنكات 5000 التي وعد بها جناب الدولة لقاتل البشير المذكور فإني أرغب من الجناب تسمية بلقاسم المذكور شيخا على مشيخة أولاد شريط التي كان والده شيخا عليها وعلى العمل بمكتوبنا عدد470 والمؤرخ في 24 جوان 1920 الذي أنهينا به نتيجة انتخاب المشيخة المذكورة كما أني أستلفت أنظار جنابكم السامي لأولياء القبيلتين الأولين سيراه (علي التليلي بن محمد الأسود الوذيني والعربي بن بالقاسم) اللذين ماتا في سبيل المصلحة العامة بإصدار إعانة مالية نظرا لفقر أوليائهما كما في سراه ونلحظ لجنابكم أن مسألة الفلاقة ختمت بقتل البشير المذكور وانقطعت من تراب عملنا بكيفية تامة ولله الحمد ودمتم بعز إليه ويبقى وجودكم والسلام على معظم قدركم الأسمى فقير ربه نصر بن سعيد عامل قفصة» (9).

هذه هي رواية عامل قفصة (بطل) اغتيال البشير بن سديرة والتي ذهب ضحيتها البشير سديرة وسقط فيها قتيلان من الوذاينة بعد أن غرر بهم العامل المذكور أو دفعهم لمواجهة ابن عمهم وأغرى فيها بلقاسم المذكور واعدا إياه بمنصب شيخ جزاء له عمّا قام به ولكن بلقاسم المذكور ارتكب خطأ «فادحا عندما قتل البشير أمام أخيه محمد الذي لا يمكن أن ينسى له هذا الفعل الشنيع ولن يتوانى في انتظار الفرصة المواتية للأخذ بثأر أخيه وهذا الرد لم يطل طويلا فلا يمكن لبلقاسم المذكور أن ينعم بالحياة الآمنة لأن السلطة لن توفر له جيشا لحمايته حيث تمكن محمد بن علي بن سديرة من الثأر لأخيه في 19 نوفمبر 1920 وبذلك حرم بلقاسم المذكور من التمتع بالمنصب الذي وُعد به وبالتالي دفع حياته ثمن جشعه وحقق للسلطة ما عجزت عن تحقيقه بكل الوسائل العسكرية وجر على أهله المهانة وترك أبناءه دون كفيل.

تجمع الروايات الشفهية التي أوردها المرزوقي على أن محمد بن سديرة ظل يراقب الأقرع عن طريق بعض الجواسيس من عرشه الذين تنادوا بالثأر لابنهم ورغم تخوف بلقاسم واحتياطاته غير أن أولاد عبد الكريم تمكنوا منه. ويقول المرزوقي ما يلي : «بقي الحقد يغلي في صدور بني همام الأشاوس على قاتل ابنهم وحبيبهم البشير بن سديرة، ونادى شبابهم وشيوخهم ونساؤهم الثأر لا بد من الانتقام من الأقرع الخائن خادم الفرنسيين، ولكن كيف الوصول إلى الأقرع الذي يعيش في رعب وتحت حماية الفرنسيين فهو لا يكاد يتخطى الطريق الموصل من منزله المحروس إلى (القهوة العالية) بقفصة وكان دائما مصحوبا ببعض الحراس المكلفين بحمايته، سواء في الطريق أو القهوة، وكان يحمل معه السلاح، ومن حراسه أخوه صالح، وكان الاتصال مستمرا بين المراقبين للأقرع عن أولاد عبد الكريم أبناء عم البشير، وبين أخيه محمد المتمرد، والذي عاش بعد موت أخيه متنقلا، تطارده السلطة بين الجبال ماجورة وعرباط وسيدي عيش، والعنق، حتى وصلته الأنباء الدّقيقة عن سيرة الأقرع قاتل أخيه، وعن تنقلاته وبذلك رسم الخطة للانتقام، ونفذها (10).

وهذه الرواية طبعا «تؤكد أنّه رغم الحماية التي كانت توفرها السلطة الاستعمارية ورغم الحذر وحالة الرعب التي كان يعيشها بلقاسم المذكور لم يتمكن من الإفلات من مصيره المحتوم نظرا لعدم نسيان محمد لمشهد وفاة أخيه غدرا من قبل بلقاسم المذكور الذي استأنس به محمد واعتبره صديقا لكنه غدر بأخيه وهذا القدر لا يمكن أن ينساه محمد وبذلك أصر على الانتقام من الأقرع لكي يشفي غليله وهو في كل الحالات مطارد سواء قتل الأقرع أم لا لأنه قبل ذلك شارك أخاه التمرد لذلك فضل المجازفة بحياته ودخل إلى قفصة وانتقم لأخيه.

3. آثار عملية اغتيال البشير بن سديرة الإنسانية :

شكلت عملية اغتيال البشير حدثا كبيرا لا سيما أن قاتله هو من أبناء جلدته الهمامة واعتبر صديقا له ولذلك خلفت عملية الاغتيال أثارا مأساوية على عائلته وقد تعرض والده قبل وبعد وفاته إلى شتى أنواع العذاب إذ كانت السلطة لا تتوانى في إيقافه وسجنه من أجل الضغط على ابنه لتسليم نفسه ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال الرسائل العديدة التي كان يرسلها والده علي بن سديرة معلنا فيها تبرئته من ابنه الذي اعتبره في عدة رسائل بالضال والمجرم وذلك من أجل إثبات عدم اعترافه به ففي رسالة مؤرخة في 1333 هـ-1916 ميلادية موجهة من علي بن سديرة إلى الوزير الأكبر يؤكد فيها عن حالته من جراء أعمال ابنه وتعرضه لسجن يقول «إن المذكور أعلاه (البشير) إبني وحيث هو عايق ولما بلغني منه أضرار وكثير ما تجاها عني تبريت منه على يد عدلان بنفات وجعلت في ذلك حجة عادلة منذ خمسة أعوام تقريبا فارطة وذلك قبل دخوله الخدمة العسكرية ومن أجله فارقت والدته وذلك قبل دخوله الخدمة العسكرية وباشر الخدمة فر من الجندية وطلبني فيه المدعي عامل قفصة فأعلمته بالحالة فلح عني حتى صرت أبحث عنه وجعلت كل الوسائل فساعدتني المقادير على القبض عنه فمكنته لإدارة عمل قفصة ثم أعاد ثانيا فر ولما طلبت فيه فلم تساعدني المقادير على قبضه وتمرد فكان أمر السيد عامل قفصة سجنني 34 يوما والآن أطلق سبيلي من السجن وضمن في السيد عامل قفصة في هذه أيام وتأتي به. . .وليس لي قدرة عليه إن المذكور أعلاه هو أحد شياطين الأنس ويصدق دعوى الحجج التي ذكرتها لكم من قبل دخوله للعسكر وليس أنا بمتصنع ومع ذلك أنا إنسان ضعيف البصر لا أقدر على ذهابي للطرقات البعيدة. . .بطلب من الجناب (وصاية) السيد العامل لأن السجن أتعبني»(11).

إن هذه الرسالة تعبّر فعلا عن معاناة والد البشير بن سديرة الذي يتعرض كل مرة إلى الضغط والسجن والتعذيب نتيجة أعمال لا دخل له فيها وهو مطالب كل مرة بالقبض على ابنه الذي لا سلطة له عليه هذا الابن الذي تمرد على السلطة ولم تستطع القبض عليه فما هو ذنب والده.

هذه السلطة التي عجزت عن الايقاع به ورغم وجود اتصالات بينه وبينها غير أنها لم تكن تهدف إلى الايقاع به وما يؤكد وجود اتصالات بين البشير بن سديرة والسلطة ما أورده تقرير العامل سعيد بن نصر حول عملية اغتيال البشير المذكور وما يؤكد هذا رسالة والده المؤرخة في أوت 1920 بعد وفاة أبنه وهو يذكر بعض المجريات التي أخفاها العامل سعيد بن نصر حيث أكد السيد علي بن سديرة بأن أبنه قبل تسليم نفسه وقد أكد والده بأنه قابل العامل المذكور وعرض عليه تسليم ابنه وفعلا قابل الوالد ابنه وعرض عليه الأمر ولكنه طلب مهلة وبعد ذلك أبدى البشير حسب قول والده تسليم نفسه إلى عامل جلاص محمد الزواري لكن العامل سعيد بن نصر أراد قتل ابنه حيث يقول عن العامل سعيد بن نصر أنه أحضر أعيان الوذانية وشدد عليهم الطلب وأمهلهم مدة شهرين ويأتوه به وأثناء الأجل المذكور سلم لهم السلاح وأمدهم بأن يحملوه قوة مع البشير ومن معه فعلوا موطنا كبيرا مات فيه نفر من الوذانية ومات فيه ابني عمار ونفرين من أولاد يوسف وكما صار منه ذلك يقلق إبني البشير وأراد أن يسلم نفسه عن طريق السيد محمد الزواري عامل جلاص فيبلغ الخبر السيد عامل قفصة المذكور فأغرى عليه بلقاسم بن محمد التيجاني واكتراه في 4000 فرنكات فقتله نائما فان كان الأمر من جناب الدولة السمع والطاعة وإذا كان هذا عن إذن السيد العامل فنطلب البحث يجري عن طريق السيد المراقب المدني»(12).

إن علي بن سديرة والد الشهيد البشير وعمار والذي كان على علم بمجريات الأحداث لديه شك كبير بأن ابنه قتل نتيجة التنافس بين عامل قفصة سعيد بن نصر

وعامل جلاص محمد الزواري فكل عامل أراد أن يثبت جدارته فإذا كان البشير لديه شكوك في عامل قفصة بأنه لا أمان له وذلك بعد أن اجتمع به أدرك حقيقة نواياه ولذلك عمل على الاتصال بعامل جلاص محمد الزواري حسب رواية والده وهو أكثر الناس علما بما يجري وخاصة أنه كان على اتصال به بطلب وضغط من عامل قفصة ولعل ابنه أخبره عن شكه في نية عامل قفصة وعندما علم هذا العامل من نية البشير تسليم نفسه لعامل جلاص عمل بكل الوسائل من أجل عدم تحقيق نصر لعامل جلاص وسعى للإيقاع بالبشير وذلك بتجنيد الوذانية ضده ومدهم بالسلاح وعندما فشلوا في تحقيق ذلك واستطاع البشير هزيمتهم عمد عامل قفصة سعيد بن نصر إلى استعمال المكيدة ضده وتمكن من قتله غدرا لكي يثبت جدارته وخاصة أن كل العمال الذين سبقوه والعمال المجاورين فشلوا في تحقيق هذا الهدف.

ولكننا إذا كنا ننظر للأبطال نظرة إعجاب وافتخار لا يمكن أن نغفل الجانب الإنساني في ما يحدث لهؤلاء فعائلة علي بن سديرة دفعت الثمن غاليا ابتداء بإخوته عمار ومحمد اللذين قتلا أحدهم قبله والآخر بعده ووالده ووالدته عاشا التجربة بكل مرارة فوفاة ثلاثة أبناء ليس بالأمر السهل ووالده الذي كان يعمل لإنقاذ ابنه من خلال الاتصال به ومحاولته إقناعه بتسليم نفسه أدرك خيوط المؤامرة التي نسجها عقل العامل سعيد بن نصر ولم تتوقف مأساة علي بن سديرة عند هذا الحد ولكن المضايقات والأذية استمرت حتى بعد وفاة أبنائه عمار والبشير وسجن ابنه محمد الذي سوف يتعرض في السجن حيث أنه تعرض للمضايقة والتنكيل حسب ما ذكره في رسالة شكوى إلى الوزير الأكبر مصطفى ذنقزلي مؤرخة بتاريخ 31 ماي 1922 أي بعد وفاة ابنه البشير بثلاث سنوات حيث يقول «انه لما كان وقع قتل ابني المسمى البشير وسجن ابني محمد الآن بحبس تونس عزم كامل الناس على التنكيل بي بكافة أنواعه بدون أدنى ذنب صدر مني رغم كوني بلغت سن الهرم وقليل النظر ونصف المذكورين يمناه وبقية من معهم فأول ما صنعوه هو إعانة الأول منهم (نصر بن محمد العايب الكريمي) على الفرار فلأول يسراه (حسنية بن أحمد بن نصر الكريمي) زوجة ابني محمد المذكور وقد عرضت نازلة على المجلس العدلي بقفصة مما ساعد الجاني إلى الالتجاء تحت جناح خليفة السند حسونة بن علي بن نصيب وكلما يصدر التنبيه بحضور الأول يجيب بمغيبة والحال أنه لم يتغيب بالمرة ماكث بخيمته والمرأة محجوزة تحت نظره ولا زالت بصدد هذه النازلة وما شعرت إلا وأنهم أغروا النفر الثاني يمناه (مصباح بن زياني) على الفرار بابنتي الثانية (زينة بنت علي بن سديرة) وفعلا فرّ بها ولما عرضت النازلة على خليفة السند المذكور لم يقم بالواجب في إجراء البحث في النازلة بل ما كان جوابه إلا أن الابل عند ضياعها ما ترجع إلا بعد قبض البشارة من أربابها وأطردني أي أشار عليّ بدفع الرشوة وأخيرا أمدهم بالتوجه إلى افريقة وفعلا توجه الأولان يمناه بزوجة ابني وابنتي المذكورتين يسراه وحيث إن جميع من تعدوا عليّ بالظلم بسبب عن كونه أبنائي كانوا ارتكبوا جنايات سالفا وذلك أمر لا يترتب عليه ضغط حقوقي مثل ما ضرروا وبذلك نستلفت من جناب الحكومة الآن بإجراء البحث ضد المذكورين يمناه بواسطة من يظهر لكم دون خليفة السند المذكور والإذن بجلبهم ومحاكمتهم على ما صدر منهم»(13).

لقد عانى السيد علي بن سديرة معاناة كبيرة فقد خسر أبناءه جميعا ولم يبق له من يحميه وعمد البعض إلى الانتقام منه من خلال الاعتداء على زوجة ابنه وابنته ولا شك أن بين هؤلاء وبين أبنائه خلافات ولم يكونوا ليقدموا على ما قاموا به لو أن أبناءه لا يزالون على قيد الحياة ويظهر من خلال ألقاب من ادعى عليهم علي بن سديرة أنهم جميعا من قومه لا من الأغراب وهذا ما يؤكد أن الأعمال التي قاموا بها تندرج ضمن الثأر منه بعد أن أصبح عاجزا لكبره ولفقدانه السند المتمثل في أبنائه.

هذا ما عاناه والد البشير الذي لم يكن ينظر له في ذلك الوقت والتاريخ بصفة والد بطل بل كانوا ينتقمون منه لإقدام أبنائه ربما على افتكاك أرزاقهم وإذا كان البعض يستغرب هذه الروايات فذلك مرده إلى أن النظرة للحدث تتغير بتغير الزمن والأحكام التي نطلقها مرتبطة بما نحمل من أفكار فنحن لا ننظر لأعمال أبطالنا الشعبيين إلا على أنها أعمال بطولية ولأنه خرج وتمرد على المستعمر فلا شك أن ما أقدم عليه البشير ومن معه كان له أثر سلبي وتأذى منه البعض كالقتل ونهب الأرزاق وغيرها من أعمال الصعلكة وهذه الأعمال انعكست بعد وفاته على أهله وما ذكره والده وإن كان لا يعبر على كل الحقيقة فإنّ فيه الكثير منها.

وهذا ربما يدفعنا إلى مراجعة بعض المسلمات التي نحملها على البشير بن سديرة وغيره من الصعاليك وعن تصرفاتهم وإن كنت قد شككت في رواية العامل سعيد بن نصر حول ما ادعاه من أن البشير بن سديرة قد وعده بتسليم ثوار بني زيد مقابل العفو عليه لا لشيء بل لأن هذا العامل عرف بالمراوغة وعدم المصداقية وإذا كان لنا من نظرة موضوعية لأعمال البشير بن سديرة دون تضخيم لدوره بصفة بطلا وطنيا غير اننا لا يمكن أن نتناسى بعض سلبياته اعتقادا منا بأن هذا البطل الشعبي لم يكن لديه ذلك الوعي. بما يقدم عليه بل كان يتصرف بذهنية الصعاليك كالإغارة على أملاك الناس ونهبهم وما يؤكد فرضيتنا بأن البشير المذكور لم يكن لديه موقف رافض للاستعمار بشكل مطلق ولعله وجد نفسه في موقف لم يحسد عليه قبل فراره وما يؤكد فرضيتنا هو أنه حاول أن يدخل في مساومة مع السلطة ويحصل على بعض المكاسب مقابل توفيره الأمن لهذه السلطة بل كان له الاستعداد والرغبة في تولي منصب خليفة ففي رسالة مؤرخة في 2 فيفري 1920 وموجهة إلى المقيم العام أي قبل وفاته بثلاثة أشهر أبدى البشير رغبته في تولي منصب خليفة في عمل قفصة.

السؤال يطرح نفسه : هل كانت هذه الحركة التمردية الثورية في الجنوب التونسي معزولة عمّا سبقها وما لحقها أي هل هي امتداد لماضي هذه المنطقة المعروفة بنزعتها التمردية والرافضة لكافة أشكال السلطة والتسلط، ولعل الدارس لتاريخ هذه المنطقة يدرك جيدا أن بلاد الهمامة وبني زيد والودارنة وورغمة عرفت على مدى العصور نوعا من الاستقلالية حيث أن إدارتها غير مباشرة أي على طريق قيادها ومشايخها الذين كانوا ينتخبون ليكونوا صلة الوصل بين الحكومة المركزية والأهالي أي أن الحكومات لم تكن تمارس سلطتها بشكل مباشر حتى مع بداية سيطرة القوات الفرنسية ومحاولتها الهيمنة على مقدّرات البلاد وإن عمدت في البداية لإخضاع هؤلاء البدو وتوطينهم من أجل إحكام السيطرة عليها غير أنها لم تعمل على إلغاء الهياكل التقليدية المتمثلة في المشيخات بل حاولت تطويع هذا الجهاز الإداري الذي ورثته. وكان لمنطقة الهمامة مساهمة فعالة في التصدي لهذا العدو القادم من وراء البحار ونظرت إليه بصفته عدو الدين والوطن في تلك الفترة التي لم تكن فيها الرؤية واضحة للوطنية وكانت مقاومة الهمامة لهذه القوات ملحوظة غير أن سوء التنظيم وحجم القوات التي غزت البلاد دفعت بالعديد من قبائل الجنوب إلى الهجرة إلى طرابلس بناء على معتقد دينيّ يدعو إلى الهجرة من البلاد التي يحتلها « الكافر » ولكن سلطة الحماية عملت على إرجاع هذه القبائل لأنه ليس من مصلحتها حكم أرض بدون أهلها فهي لم تأت للنزهة بل لاستغلال هؤلاء الأهالي عبر سياسة ضريبة قاسية تعمل على تحقيق أكبر قدر من المداخيل لهذا المستعمر الذي استقدم آلاف الجنود من أجل استعمار واستغلال البلاد. ولا ننسى المساهمات الفعالة لأهل هذه المنطقة بلاد الهمامة في ثورة 1952 – 1956 وما قدمته من أبطال وشهداء في معركة التحرير. ولذلك يمكننا اعتبار ثورة بن سديرة ورفاقه بداية الشرارة في مقاومة المحتل الغاصب، هذه الشرارة التي ظلت تحت الرماد وعندما اكتملت شروط الثورة انطلقت بقوة وحماسة وكانت سيرة بن سديرة وغيره

من الجيل الأول أكبر حافز لمن جاؤوا من بعده لأن عموم الناس اعتبروا تحركات العصاة ضربا من ضروب الجهاد ضد الفرنسيين النصارى ومن سار في ركبهم من المسلمين. وبعبارة مجملة جسد هؤلاء الرجال الرفض والمناهضة ومن ثم المقاومة الأهلية آنذاك بالرغم من قسوة الظروف. ويمكننا القول إن البطل كما ضبطت ملامحه الرواية الشعبية إنما هو رمز أخرجته الجماعة ليخوض بدلا منها المعارك التي تعجز هي عن خوضها وليحقق لها الانتصارات على القوى الخارقة ما يحدث التكامل والتنفيس عن الجماعة كلها.

إن جهود هذه العناصر التي انصبت على إرباك السلطة الاستعمارية ودون إتيان بأعمال مخلة بقيم مجتمعهم الريفي وأعراضه، قد جعلت العامة يعجبون بشمائلهم وترى فيهم نماذج الرجولة الكاملة للقيم النبيلة والتي ليس أقلها الشجاعة والاباء واحترام المرأة والحدب عن المعدمين الخ . .هل كانوا فعلا كما صورتهم الرواية الشعبية ؟(14).

هذه الصورة الناصعة التي ترسمها المخيلة الشعبية جعلت منهم منارة للأجيال اللاحقة ولذلك نلاحظ المشاركة المكثفة لأبناء هذه المنطقة الهمامة وبني زيد وعموم الجنوب التونسي، ولا شك أن هذا ما يدفع بأبناء هذه المنطقة لاعتبار هذه المنطقة هي التي حررت البلاد التونسية وربما هذا الاعتقاد المبالغ فيه لأن المقاومة المسلحة في اعتقادنا إذا لم تكن مدفوعة بالنضال السياسي والنقابي الاجتماعي لا يمكن أن تحق أهدافها ولكننا من ناحية أخرى نستهجن إغفال نضال هذه المنطقة من قبل المؤرخين الرسميين الذين دونوا التاريخ الرسمي للبلاد التونسية، فهم يمرون على نضال هذه المنطقة مرور الكرام وهي مفارقة كبيرة وربما هذا ما دفع مؤرخا تونسيا معروفا كالهادي التيمومي للقول بأن مرد ذلك يعود «إلى معاداة ساسة المدن ومثقفيها للفلاحين بزعم أن إزراء هؤلاء الفلاحين وكراهيتهم لهم حيلة كامنة لديهم وليس مجرد مواقف عابرة ويطالب بتحرير الثقافة والتاريخ التونسي لا من رواسب الفكر الاستعماري فحسب بل كذلك من النظرة المدينية (نسبت إلى المدينة)» (15).

لعل التيمومي أصاب إلى حد بعيد في هذه الرؤية ولأنه من أوائل من كتبوا حول تاريخ الانتفاضات الفلاحية ربما مرد ذلك لانتمائه إلى وسط ريفي رافضا لهيمنة الرؤية المدينية للتاريخ وتأتي مساهمات فتحي ليسير في هذا الإطار حيث كما ذكرنا يعد أول من كتب حول الصعلكة الشريفة في الجنوب التونسي .

و يعتبر البعض أن الاهتمام بسيرة هؤلاء الأبطال يعد من واجب الوفاء « إن واجب الوفاء والوفاق يقتضي - أقل ما يقتضي - إحياء ذكر هؤلاء المنسيين الذين ضحوا وماتوا وكان لهم فضل الريادة في شق عصا الطاعة أمام الطاغية، ولم يكونوا ينتظرون جزاءا ولا شكور ماتوا مرابطين في الجبال مع السوام وسيقوا إلى ساحات الإعدام والبسمة تعلو جباههم وشردوا وطوحت بهم المنافي. فالعمل على جمع هذه السير المثالية وتبسيطها ونشرها واستلهامها تأصيلا للذات وتجذيرا للكيان، وللربط بأفضل تقاليد شعبنا وننشد النجاة من هذا الإحباط العميم» (16)

إن كنا لا نختلف مع الآراء السابقة حول إعادة كتابة هذا التاريخ المنسي لكننا نرى أن هذا التاريخ هو حلقة من حلقات تاريخنا الوطني الذي يجب إعادة كتابته برؤية أكثر موضوعية وحيادا دون المبالغة، وذلك من أجل إنتاج تاريخ مغاير لما درسناه مستفيدين من آلاف الوثائق التي لا تزال مكدسة في الأرشيف الوطني والأجنبي وإن استخدام المادة الأرشيفية تمكننا من كشف العديد من الحقائق الغائبة ومن تصحيح بعض الروايات الشفاهية التي لفها الغموض والمبالغة من أجل رؤية موضوعية لتاريخنا خالية من المبالغة ولكنها في الآن ذاته تقدم الجديد، وهي محاولة لكشف مجريات هذا التاريخ كما حدث دون توظيفه سياسيا لأن السياسة مفسدة كبرى للتاريخ لأنها قراءة انتقائية لا تذكر إلاّ ما يخدمها، وإن كنّا نعيب عمّن سبقنا في هذا المجال

وهم مؤرخو الاستعمار ومؤرخو الدولة الرسمية فإننا لا يمكن أن نسقط في نفس الخطيئة بحيث أننا نمجد تاريخنا متناسين الجانب الخفي والسلبي منه وتعد حادثة مقتل البشير بن سديرة وجهين لهذا التاريخ، فهذا البطل الذي ناضل في سبيل وطنه ويفتخر به أبناء الهمامة والجنوب والتونسيون عموما فإن قاتله بلقاسم التليجاني يعد نموذجا للخونة الذين جندتهم السلطات الاستعمارية للقضاء على هؤلاء الثوار يعد عبءًا على أهله .

فلا بد من النظر لصورة البطل مقترنة بما تعرض له إخوته ووالده وأخته وسائر أفراد عائلته من أذى وتنكيل من أهله بالذات أي من عرشه. لعل ما قام به أفراد قبيلته الذين أغرتهم السلطات الاستعمارية بالمال من أجل القضاء على ابن عمهم يعبر عن الصورة السلبية لهذا التاريخ او الوجه الآخر الخفيّ.

إن هذه القراءة الموضوعية تعد السبيل الوحيد لدراسة تاريخنا دون إصدار الأحكام وبالاعتماد على الوثائق دون تسييس للتاريخ فلا تاريخ بدون وثيقة وإن كان البعض يعتبر هذه المقولة كلاسيكية غير أننا نعتبرها مسلمة على كل مؤرخ جاد الالتزام بها فإذا كانت الوثيقة مقدسة فإن الرأي مجاني وعلى كل مؤرخ أن يبرز وثائقه وله الحق في إبداء رأيه فيها.

الهوامش والإحالات

1) فتحي ليسير : من الصعلكة الشريفة إلى البطولة الوطنية، كلية الآداب صفاقس 1999، ص7.
2) فتحي ليسير : المصدر نفسه ص9
3) فتحي ليسير : المصدر نفسه ص9
4) الطاهر الهمامي البشير بن سديرة حقائق عدد57، 8 مارس 1985
5) محمد المرزوقي دماء على الحدود الدار العربية للكتاب تونس ليبيا الطبعة الأولى 1974 ص150.
6) عبد المجيد الجمل، خفايا تمرد التونسيين بالجيش الفرنسي، الدغباجي نموذجا ، (1915-1922) محاضرة مرقونة شارك بها في ملتقى الطاهر الأسود لتاريخ الحركة التونسية الملتقى التاسع مارس 2005 الذي نضمه نادي البحوث والدراسات بالحامة ص4
7) أوت سلسلة كرتون 550 30/ 15 ملف 1994 وثيقة عدد86
8) أوت سلسلة كرتونة 100 ملف 24/ 4 وثيقة عدد14
9) أوت سلسلة كوتون 10 ملف 24/ 4 وثيقة عدد14
10) محمد المرزوقي، دماء على الحدود مصدر سابق
11) أوت سلسلة كرتون 1208 1/1
12) أوت سلسلة كرتون 208 1/ 1 وثيقة عدد100
13) أوت سلسلة كرتونة 208 وثيقة عدد154
14) فتحي ليسير : الصعلكة الشريفة المرجع السابق الصفحة 41
15) الهادي التيمومي : انتفاضات الفلاحين في تونس المعاصرة (1906) تونس بيت الحكمة 1913 الصفحة 17
16) الطاهر الهمامي: البشير بن سديرة مرجع سابق.

التّطرّف الفكريّ : دوافعه وعلاجه

محمد كمال شبانة/جامعي، مصر

ماهية التطرّف :

التطرف حركة باطنية نفسية أو عقلية، أو هما معا، بمعنى اقتناع النفس الانسانية بعقيدة أو بفكرة إلى مستوى الفيض، وهو في حدّ ذاته نوع من العجز عن رؤية الجوانب الأخرى من الفكرة الواحدة، بحيث يتراءى للمتطرف أنّ الزاوية التي يرى منها هي الزاوية الوحيدة للنظر، وأنّ كافة ما سواها باطل، وهذا هو عين القصور في المنهج التعليمي، وطبيعي أن هذا التفسير للتطرف إنّما ينصرف إلى التطرف الأعمى الذي لا يستند إلى أسباب موضوعية أو منطقية سليمة، تحدوها سلامة الهدف والغاية.

أمّا التطرف في حق مثلا فواجب أخلاقي وديني في آن واحد، وقد جنح محمد صلى الله عليه وسلم – إلى التطرف في المواقف التي تستوجب ذلك **«والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته، أو أهلك دونه»**.

وعلى هذا يمكن القول بأنّ التطرف نوعان : تطرف عليل، وآخر صحيح، فالأول هو الذي تغلب فيه الفكرة المتطرفة الوحيدة، وتشمل المجتمع، ويتبناها فريق، فيقتل بها كل ما عداها من أفكار، أمّا التطرف الصحيح فهو ذلك الذي يتصدى للفكرة المتطرفة الوحيدة، ويقوم الصراع بين الفكرين المتطرفين، بحيث يتولد عن هذا الصراع غالبا بروز الحقيقة مجسدة، على شكل فكرة ثالثة حديثة تظهر شامخة للعيان.

وهناك تعاريف أخرى للتطرف المجرد، كما يقال، إن التطرف هو الإنجاز فوق المطلق لمذهب سياسي أو ديني، نتيجة اقتناع بشكل ومضمون هذا المذهب منهجا ودستورا في الحياة، دون غيره من المذاهب والاتجاهات الأخرى.

وعلى هذا فليس التطرف في الرأي إلا نوعا من العجز عن رؤية الجوانب الأخرى من الفكرة الوحيدة، بحيث يخيل للمتطرف أنّ الجانب الذي يرى منه هو الجانب الوحيد للنظر، وأنّ كل ما سواه باطل.

سماته :

للتطرف الأعمى بالذات سمات خاصّة، فهو عادة ما يكون ردّ فعل وليس فعلا قائما بذاته، كما أنه غالبا ما يكون نظرية مغرضة خالية من شرف الغاية، فهي حينئذ إمّا ستار لاخفاء عدم البصر بحقيقة الأشياء، أو وسيلة

لتحقيق غايات سياسية معينة، أمّا كون التطرف الأعمى ستارا لإخفاء الجهل بحقائق الأمور فيلاحظ مثل ذلك في بعض الأقطار الإسلامية التي لم تبلغ درجة مناسبة في معرفة حقيقة الدين الإسلامي وأصول التشريع فيه، بينما نرى ظاهرة التطرف هذه لا تكاد تنتشر في الدولة الإسلامية ذات الرسوخ في العلم بمقاصد الإسلام، والتي تفهم أحكامه كما ينبغي.

وأمّا كون التطرف هذا وسيلة لبلوغ أهداف سياسية، فإن الملاحظ أن التطرف الأعمى في الدين أو السياسة أو النظام الاجتماعي أو الاقتصادي... غالبا ما يكون طريقا لنيل أهداف سياسية لأصحابه، بحيث يستغلون الجماهير ليصلوا بها إلى مراكز السلطة...، فإذا ما وصلوا فعلا لأهدافهم فإنّ التطرف يظل دستورهم، يحتفظون به شعارا للإبقاء على مكاسبهم، وفي المقابل فإنّ نفس التطرف الأعمى يبقى كذلك وسيلة خصومهم للتربص بهم متى واتت الفرصة، وما أكثر من يندفع من الشباب ليموتوا في معركة ليست معركتهم، فهل يحذر هؤلاء الشباب هذه الحيل التي يروّج لها ذوو الأغراض وأصحاب الخلفيات ؟ وهل يذكر الشباب أن الدين - بادئ ذي بدء - إنّما هو حبّ وسماحة وتقوى قبل كل شيء، وأن الوطنية - بعدئذ - عمل وبناء وتفان وتعاون...؟

التطرف والعنف :

لا ينبغي أن نخلط بين مفهوم التطرف ومفهوم العنف، فالأول - كما ذكرنا - ظاهرة نفسية أو عقلية أو كلاهما، بينما العنف في غالب الأحيان ظاهرة مادية، وقد لا يكون نتيجة فكر أو مذهب، وإنّما هي حركة تتولد عن فشل مسعى أو عدم تحقيقه، أو نتيجة نقمة على المجتمع لسبب أو لآخر...

هذا، و التطرف ناتج عن عقيدة أو فكرة، تبدو أول الأمر في أوّل توهجها، فتستحوذ استحواذا كاملا على النفس، بحيث لا تتصور العقلية شيئا سواها، فالإنسان في أوّل أطوار إيمانه يمثل الطفل الذي لا يستطيع أن يفارق أحضان أمه، أو كالعاشق الولهان الذي لا يرى إلا صورة معشوقته، ولا يسمع إلا صوتها، ولا يشمّ إلا عبيرها، فهي - في نظره وحده - المثل الأعلى جمالا وكمالا، وربما عقلا... فتستولى على فكره وعقله وقلبه، ولهذا صدق قول بعضهم : «إنّ التعصّب المقيت هو جنون العقلاء، يستبد بهم، فينسون الأهل والصحاب، والمشاق والصّعاب، ولا يقبلون لومة لائم».

حقا ما أكثر من يندفع من الشبان الذين يجتاحهم الوهم، ويسيطر عليهم الخيال، ويصابون بما يمكن أن نسميه «الحول الفكري» الذي يقود صاحبه إلى التطرف المقوت، والذي يصاحبه العنف في سبيل تأييد تلك الأفكار المضللة، فهل يحذر شباب الإسلام أمثال هؤلاء وأولئك الضالين المضللين ؟ وهل يدرك شباب في وعي وذكاء أنّ محمدا صلى الله عليه وسلم لم يكن سفاحا ولا قاتلا ولا مخربا، كما أنه لم يكن يوما ليشعل الحرائق أو يغتال الآمنين ؟ إنّما كان يدا خضراء، ولسان صدق ومحبة، ودعوته إلى مبادئه كانت بالحكمة والموعظة الحسنة كما أرشده ربه إلى ذلك.

إنّ التوسط في شتى أمور الحياة مطلب تمليه النفوس السوية، ويتحرّاه أصحاب العقول الراجحة، إذ الملاحظ دائما أنّ معظم عيوبنا الاجتماعية التي نشكو منها إنّما هي نتيجة حتمية للمغالاة في أمور لو عولجت بقصد واعتدال لتحوّلت إلى فضائل بذاتها، ولكن المغالاة فيها سرعان ما تقلبها إلى نقائص، وتنطبق هذه النظرية على مناح شتى في الحياة الإنسانية، في المعيشة، والنسل، والأفراح، والأحزان، والحدة، واللين، والحب، وما إلى ذلك...

دوافع التطرف :

لا شكّ أنّ العصر الحديث هو عصر المتناقضات، وفي قمّة ذلك ما نراه من التحضر من جهة، والبربرية من جهة أخرى، ولنأخذ مثالا وهو ((التكنولوجيا)) فقد أعطت للإنسان المعاصر حياة أفضل، ولكن في الوقت

نفسه اشتملت بين طياتها على البربرية المدمرة لهذه الحياة، فانتفت صفة السعادة حينئذ، وتسرب القلق والتخوف إلى العقل الحديث، وبإمكان القلق أن يدفع صاحبه إلى التطرف، حيث يتسنى لنا تفسير الدوافع التي حدت بالطلبة والشباب في أوروبا إلى الثورة على الأوضاع السائدة لديهم، والاتجاه للتطرف في الدين.

إنّ ما تشكو منه بعض الأقطار العربية الاسلامية من موجات التطرف التي أضحت تغمر مجتمعاتها بين حين وآخر. . ، إنّما ترجع إلى هوى في النفوس، ورغبة في لفت الأنظار إليها.

كما يمكن أن تكون دوافع التطرف راجعة إلى سوء الفهم لمجريات الأمور في مرافق الدولة، أو تعبيرا عن اتجاهات خفية، تحركها، أيد خفية ذات أغراض. . . ، وجميع هذه الدوافع بألوانها إنما هي أخطار محدقة بالعالم العربي والإسلامي، بحيث تهدد سلامته وأمنه، فالحماس لدى الشباب وتطرفه يؤدي إلى الانزلاق وراء المذاهب التي لا تتفق وواقعنا الإسلامي، كما أنّ الغلاة والمتطرفين يتلقفون هذا الشباب لمآربهم المذهبية وأهدافهم السياسية، وليست هناك بيئة أشدّ ظلاما من البيئة التي يعيشها الشباب المتطرف، وإنّ وجود أمثال هؤلاء في تنظيمات سرية يزاولون من خلالها أفكارا غير شرعية أو سوية. . . إنّما يؤدي ذلك إلى تغلغل أفكارها لدى الشاب الجديد، دون أن يتسنى للمجتمع أن يناقش تلك الأفكار، ليستخلص منها الطيب وينبذ الخبيث، ولكن لو سألت نفسك أيها الشاب المؤمن هذا السؤال :

من أين يأتينا التطرف العميق عموما وديننا منه براء ؟ لكان الجواب في بساطة ويسر : إنّ التطرف السائد بيننا الآن ما هو إلا ظاهرة سببها الرئيسي قلة الثقافة، والفراغ الفكري لدى معظم الشباب اليوم.

أمّا التطرف الديني فما أحسبنا نختلف في أنّ الغيرة على الإسلام أمر واجب، ولكن الانحراف به إلى التزمت والتصلب هو الذي يدعو إلى الغرابة، لأنّ معجزة القرآن الكريم - وهو عنوان الاسلام - تجعله مسايرا لكل عصر، موائما لكل جنس. . .

وعلى هذا، نستطيع أنّ نخلص إلى تشخيص داء التطرف عموما لدى الشباب، فنرجع تلك الظاهرة لديه إلى حرمانه من الثقافة الحقّ والتربية الأصيلة، دينا واجتماعا وأخلاقا وسلوكيا، أمّا ما تلقنه هذا الشباب من ثقافة، أو تزود به من زاد ديني، فإنّما كان في قوالب جامدة، يعوزها المضمون العلمي المنهجي، الذي يساعد على تكوين الشخصية، ويضمن له الحصانة والمناعة ضد التيارات الفكرية الوافدة.

ومن زاوية أخرى إذا نظرنا إلى التطرف كظاهرة موضوعية تقاس بالأرقام - كما هي وجهة نظر الرياضيين - فسيتبين لنا في كافة أنشطة الحياة أنّ هناك علاقة رياضية واضحة بين مظاهر التطرف في الأمور الدنيوية وبين التطرف الفكري، بمعنى أنّ الأخير وليد الأول، فإذا استهدف المفكرون علاج ظاهرة التطرف الفكري بين مجتمعاتهم، فعليهم أنّ يبادروا أوّلا بدراسة مدى التطرف في المجالات المعيشية والاحتياجات الأساسية للإنسان، كالتعليم والإسكان والدخول، إذ كلما تقاربت المسافات بين المستويات الدنيا والعليا قلت أو تلاشت حدة التطرف الفكري، وهذه إحدى القضايا التي تتبناها هيئة الأمم المتحدة، وخاصة في محيط الدول النامية.

التطرف في نظر الإسلام :

لا جدال في أنّ الأديان السماوية عامة قد اتسمت في دعوتها باللين والحكمة، فهي لا تقرّ بحال أساليب الغلوّ والتطرف في الأفكار أيّا كانت، والأنبياء عموما كانت دعوتهم الناس إلى اتباع الدين ذات صبغة هينة لينه، إيمانا من الرسل بأنّ الطبائع البشرية قد جُبلت على النفور من أساليب القوة والعنف، لا سيما إذا كانت الفكرة لا عهد للمجتمع بها من قبل.

ونأتي إلى الدين الإسلامي، فنجد لديه الأسس الضرورية للوقاية من خطر التطرف، تبعا لبديهية :

الوقاية خير من العلاج، فالقرآن الكريم قد اشتمل على عديد الآيات في مواقف شتى تنهى عن الغلوّ والإسراف في أمور الدين والدنيا، فعلى سبيل المثال لا الحصر نهى الله تعالى أهل الكتاب عن الغلوّ في الدين : «لا تغلوا في دينكم، ولا تقولوا على الله إلا الحق»، كما نهى القرآن عن الغلو في تقديس الناس من الحكام أو غيرهم، واتخاذهم أربابا من دون الله، فما بالنا والتقديس بين كثير من المسلمين في بعض الأقطار الاسلامية قد شمل حتى الأموات، حيث الأضرحة والقباب شرقا وغربا ؟

ومن المواقف الحازمة للاسلام حيال المغالاة أيضا نهي القرآن الناس عن الغلوّ في الإنفاق أو في الحرص على المال : «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط، فتقعد ملوما محسورا» كذلك نهى الله عباده عن تجاوز الحد في القصاص، حيث جعل لوليّ الدّم حق القصاص، ولكن نهاه عن الإسراف في استيفائه بقوله تعالى «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل»، وعلى هذا المنوال كان الرّسول صلى الله عليه وسلم، فقد روي عنه في هذا الصدد قوله : «إنّ هذا الدين متين، فأوغل فيه برفق، فإنّ المنبت لا أرضا قطع، ولا ظهرا أبقى» وهذا يتمشى مع القاعدة النفسية التي تقرر أنّ القليل المتصل خير من الكثير المتقطع، وبذلك لا يفوت الهدف من العبادة وهو الاستمرار، ولا يكون ذلك إلا بالاعتدال.

لقد همّ نفر من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم بترك طيبات ما أحل الله لهم، زهدا في الدنيا وطلبا للآخرة، بعد أن توجه ثلاثة منهم إلى منزل الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث استفسروا من زوجته السيدة عائشة رضي الله عنها عن عبادته السرية، فلما أخبرتهم بها استقلّوا - بطبيعة الحال -ما هم عليه من عبادة لا تذكر في جانب ما يقوم به النبي نحو خالقه، صلاة وصياما وقياما، فما كان من أحدهم إلا أنّ نذر أن يصوم الدهر كله، وأمّا ثانيهما فقد أصر على ألا يصلي إلا في الشمس، أو يظل راكعا ساجدا طوال الليل، وأما ثالثهما فقد التزم بألاّ يقرب النساء، فما كان من المصطفى عليه الصلاة والسلام إلاّ أنّ نبههم إلى خطئهم ومغالاتهم في هذه الاتجاهات، وذكر لهم أنه شخصيا يصوم ويفطر، ويقوم الليل وينام، ويتزوج النساء، وهو من هو في درجته عند ربّه. . .، محذرا في النهاية من يحيد عن ذلك بقوله : « فمن رغب عن سنتى فليس مني»، وحتى في جانب المعاملات نجده صلى الله عليه وسلم ينهى عن الغلو، فقد أشار على من أراد أن يتصدق بجميع ماله أن يتصدق بالثلث وأردف قائلا : «والثلث كثير» وهكذا نرى شعار ديننا القصد والاعتدال في كافة الأمور، سواء منها ما كانت له علاقة بين الإنسان وخالقة، أو ما كانت بين الناس بعضهم البعض، وعلى هذا المنوال كانت المسيرة للرسول وصحابته، لا غلوّ ولا تفريط ولا إفراط، حتى كان آخر عهد سيدنا عثمان ثالث الخلفاء الراشدين، وحيث اعتنقت التطرف طائفة من الناس، متسترين خلف قاعدتي العدل والشورى المقررتين في الإسلام أساسا، فهؤلاء والذين أخذوا على الخليفة إيثاره لبعض ذوي قرابته بمال أو ولاية تغالوا في ذلك، وتطرّفوا في محاسبته، وأدى بهم الأمر إلى أنّ استحلوا قتل الإمام الشهيد، مجافين بما أتوا أحكام الشريعة السمحاء، ولم يشفع لديهم ما وعدهم به الخليفة من بحث لمظالمهم، كما روى ابن قتيبة في كتابه «الإمامة والسياسة».

وهكذا عرفت الساحة الإسلامية منذ ذلك العهد ظاهرة التطرف، وتدرجت في النمو بفعل الأهواء والعنصرية في الخلاف بين علي ومعاوية، وظهرت فئة الخوارج الذين كان ظاهرهم العبادة وباطنهم تشدد مقيت، وكان الدين منهم براء، وإلا فبمَ تفسر موقفا من مواقفهم على سبيل المثال، فقد روي أنّ جماعة منهم لقيت الصحابي خباب بن الأرت فأمنوه، ثمّ سألوه عن رأيه في أبي بكر وعمر وعلي، فلما لم يعجبه تطرفهم ونأى عنه في جوابه قتلوه أمام إمرأته، ثم قتلوها هي الأخرى وهي في أتمّ شهور الحمل!.

ما هو التدين ؟

لاشك أنّ الدين هو الجانب الحيوي والفعّال من جوانب التربية الشاملة للأفراد والشعوب، وتتجلى حقيقة الدين في قيمه المقننة أخلاقيا واقتصاديا واجتماعيا، تلك القيم التي تعطي للحياة معنى ودرجة من حيث علاقتها بالخالق سبحانه وتعالى.

ثمّ إنّ الإنسان ليعتبر في مركز المسؤولية الدينية عندما ينفذ ويقرر ويحكم على ألوان السلوك في ضوء هذا التكيف للدين، والإحساس بالحساب أمام الله أساس التدين الحق، أمّا الإنسان غير المتدين فهو الذي يغلب المصلحة الخاصّة على المصلحة العامّة، وهو الذي لا يعير القيم الدينية التفاتا، كذلك يقيد الدين جوهره إذا ما أصبح في حياتنا العامة على هامشها، ولا يبقى لنا منه سوى الرسوم والطقوس والتشريعات الشكلية، فيصير غاية في حدّ ذاته، مع أنّ المفروض فيه أن يكون وسيلة بمواده وأحكامه لسعادة الإنسان في الدارين..

وهكذا ندرك أنّ الوظيفة الخاصة المتميزة للدين، تتجلى في أنّه يخلق نوعا من المواجهة بين السلوك الفعلي وبين القيم الأصلية، ومن خلال إعادة وتصحيح المواقف نرى الدين يمدّ الإنسان بما هو «ثابت» في صميم الواقع المتغير، وبالباقي في غضون الحائل الفاني، وبالهادي المكين في المعترك الصاخب المتزعزع، ومن هنا كان الغذاء الديني الصالح هو المادة الوحيدة التي تكفل ثبات النفس وأمنها واستقرارها وطمأنينتها، وصدق الله العظيم حيث يقول: «ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب».

التطرف الديني :

كنا قد ألمحنا من خلال هذا البحث إلى أنّ التطرف في الدين في جانب الحق لا ينازع فيه إثنان، وأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولية كل مسلم قدر الاستطاعة، تبعا للحديث المشهور «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده.. إلخ الحديث «وأن حفاظ المسؤولية هو أهلية التكليف، من هذا قوله صلى الله عليه وسلم: «كلّكم راع وكلّ راع مسؤول عن رعيته... إلخ الحديث»، وقد أفاضت المؤلفات وأسهبت في هذه المجالات وأشباهها..، والحلال بيّن والحرام بيّن، وحقا توجد بينهما الشبهات، والمؤمن العاقل هو من يتقيها درءا للمفاسد..

أمّا التطرف الديني لذاته فهذا هو محل الملاحظة والاستنكار، وهذه الظاهرة إن دلت على شيء فإنما تدل على الجهل بأحكام الدين والشرع، أو كرد فعل اجتماعي، وفي هذا المجال نلمس أن المسؤولية مشتركة بين الأسرة والمؤسسات التعليمية وجهات الاختصاص في الدول، وذلك تجاه الناشئة والشباب، بحيث ينبغي أن يعمل هؤلاء وأولئك في اتجاه متواز جنبا إلى جنب حماية لأبنائنا من السقوط في شباك التطرف، حيث يعسر العلاج، ويعز الشفاء.

إنّ أفضل الوسائل للوقاية من التطرف الديني هو أن يتوفر الإرشاد لأحكام الشريعة من لدن رجال الجامعات الغيورين على شباب الأمة مشرقا ومغربا، فينزلوا بكل ثقلهم بالتنسيق مع كبار رجال الدين والمسؤولين عن الدعوة، بين الجماهير وعلى منابر الجامعات، وأن تفسح الدولة لهؤلاء المرشدين في أجهزة الإعلام بأنواعها، كما يأخذوا بأيدي الجماعات الدينية التي تتكون من أجل أهداف سامية، فلا شك أن هذه التكتلات الإسلامية ستشعر بمساهمة المسؤولين عن الإرشاد الديني في الدولة بنشاطهم وقربهم منهم، ورعايتهم لهم، وهكذا سوف لا يكون حينئذ مجال للانحراف أو التطرف الممقوت، إذ من المسلم به أنّ الإنسان متى أحاط علما وبقدر واف بأحكام الشرع فإنه سوف لا يلجأ إلى التعدّي على حقوق الآخرين في العرض أو البدن أو المال، كما أنّه سيتسلح بفضيلة التسامح، ويتحلى بأسلوب الحكمة في الدعوة إلى سبيل الحق والإيمان.

إنّه لا خلاف في أنه ينبغي لنا كأمّة إسلامية لها أصالتها ومقوّماتها أن تأخذ من تلك الحضارات الوافدة ما يوائم ويساير أصولنا ومقوّمات ديننا، وبما لا يحدث

خلخلة في مجتمعاتنا، أو يصبح طفرة لا تتسنّى استساغتها، وهكذا ينبغي للدولة أن تتدخّل بالقدر الذي يصحّح مسار الفكر الإسلامي، وأن تدافع عن أسسه نصّا وروحا حتى نضمن أن يكون شبابنا بمنأى عن كافة القوى الخفيّة التي تدفعه بالأفكار المستوردة الهدّامة، وحيث تتخذ من هذا الشباب البريء وسيلة لبلوغ أهداف سياسيّة أو اقتصادية، خاصّة وأن تلك الأيدي التي تلعب بأفكار أبناء الأمة في الظلام غالبا ما تكون عميلة لقوى أجنبية عن مجتمعاتنا، الأمر الذي يوجب في هذه الحالة على المسؤولين القيام بالتشريعات الحازمة، مع صياغة الضوابط التي تحكم وتنظم العمل السياسي، بحيث تبقى السيادة للقانون.

كذلك فإنّه على المؤسسات التعليمية أن تراجع حساباتها تجاه المؤلفات الدراسية الخاصة بالتربية الدينية، والتي تخلو في معظمها من المضمون الفعلي الإيجابي الحركي الذي يشكل الشخصية، والتي تكاد تتفق - فيما اشتملت عليه - على أن المادة فيها وسيلة وغاية نهائية في آن واحد، فغدت الثقافة والتربية التي أتيحت للطلاب والشباب بهذا الأسلوب خالية تماما من دعامتين في حياة الأمة، أولى الدعامتين كنه الدين وعلاقته بالتجارب الفعلية، والأخرى تتعلق بطبيعة وأهداف التربية ذاتها.

وليست بعض المؤلفات في مادة الفلسفة في دور التربية بأقل خطرا من المؤلفات الدينية، إن لم تكن أكثر نفاذا، فعلى ذوي الاختصاص من رجال التعليم - ومن مواقع مسؤولياتهم - أن ينتبهوا للخطر الداهم من وراء هذه الأفكار التي تتضمنها تلك المؤلفات الفلسفية، والتي هي في حاجة إلى غربلة دقيقة، بمعرفة ذوي الغيرة على مستقبل شباب أمتنا الإسلامية، وان ذلك ليستتبع - بطبيعة الحال - انتقاء العناصر الوطنية التي تطمئن لها الدولة في التصدي لتدريس تلك المواد، والتي يتوقف عليها بناء الناشئة والشباب، ضمانا لمستقبل أسعد وغد أفضل...



اشتـــراك

ترحب إدارة تحرير مجلّـة الحياة الثقافيّـة بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعوه أن يعتمد هذا الأنموذج وملأه بغاية الدقّـة والوضوح ثم إرساله إلى عنوان المجلّـة مع نسخة من وسيلة الدّفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم



اشتـــراك

الاسم واللّقب : ....

العنوان : ....

الترقيم البريدي : .... **الهاتف :** ....

عدد نسخ الاشتراك : .... (اشتراك سنوي لعشرة أعداد : 20,000 د)
(عشـــرون دينـــارا تونسيـــا أو ما يعـادلها)

يتمّ إرسال الاشتراك بواسطة حوالة بريديّة أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلّـة بالبريد رقم : 17001000000004749987 اللجنة الثقافية الوطنيّـة (الحياة الثقافيّة).

عنوان المجلّـة : 59، شارع 9 أفريل - تونس - الهاتف : 921 561 71 - 443 260 71